DIE MENSCHENSOHNFRAGE IM LETZTEN STADIUM

EIN VERSUCH ZUR EINSICHT IN DAS WESEN ALTCHRISTLICHEN SCHRIFTTUMS

VON

EDUARD HERTLEIN

VERLAG VON W. KOHLHAMMER
BERLIN · STUTTGART · LEIPZIG
1911

DIE MENSCHENSOHNFRAGE IM LETZTEN STADIUM

EIN VERSUCH ZUR EINSICHT IN DAS WESEN ALTCHRISTLICHEN SCHRIFTTUMS

VON
EDUARD HERTLEIN

VERLAG VON W. KOHLHAMMER
BERLIN · STUTTGART · LEIPZIG
1911

Druck von W. Kohlhammer in Stuttgart.

Vorrede.

Wenn es hier zum erstenmale unternommen wird, die Frage nach dem neutestamentlichen „Menschensohn“ unter der Voraussetzung zu betrachten, dass die Ursprungsstelle dieses Ausdrucks in nachchristlicher Zeit entstanden sei, so wird man das auch auf seiten der Theologie nicht als überflüssig bezeichnen, nachdem ein anerkannter Kenner des Spätjudentums diese Voraussetzung als annehmbar bezeichnet hat. Dass freilich eine solche Behandlung dieses Gegenstandes der herrschenden Theologie willkommen sei, erwartet niemand. Am wenigsten gibt sich der Verfasser der Hoffnung hin, dass sie ihre Gegnerschaft durch eine *Methode* betätige, wie man sie sonst in wissenschaftlichen Angelegenheiten angewendet findet, denn er weiss, wie sie das ihr Unbequeme durch eine eigentümliche *Taktik* beiseite zu schieben versteht.

Übrigens beruht die Notwendigkeit der vorliegenden Schrift auch noch darauf, dass bei den Theologen jetzt die gewagtesten Vorstellungen über Entstehung und Charakter derjenigen Schriften herrschen, welche in beiderlei Hinsicht sich mit den kanonischen Schriften des Neuen Testaments ziemlich enge berühren, nämlich der „Apokalypsen“, und gezeigt werden muss, dass diese Ansichten durchaus nicht so fest begründet sind, als z. B. Bousset glaubt.

Dieser Theologe mahnt unfreiwillig noch in anderer Hinsicht daran, wie notwendig eine neuartige Behandlung dieser Frage ist, die wir mit den verschiedensten literarhistorischen und religionsgeschichtlichen Forschungen und Meinungen aufs engste verwoben sehen. Wenn er es für „beinahe leichtsinnig“ hält (s. unten S. 166f.), über den Ursprung gewisser Pseudepigraphen anders zu denken als er, wenn er eine noch nicht einmal von allen „modernen“ Theologen

angenommene religionsgeschichtliche Hypothese nicht mehr als solche erkennt, sondern für so ausgemacht hält, dass er den Versuch, ohne sie auszukommen, und die Aufforderung, sie nochmals zu prüfen, für ein Zeichen der „Rückständigkeit“ erklärt, so ist das ein bedeutungsvolles Symptom für die wissenschaftliche Lage innerhalb der Theologie. Was hier der Theologe verdammt, das hält der Philologe und Historiker für die höchste Tugend. Die Theologie hat ihre eigenen Zwecke, darunter solche, die mit der Wissenschaft nichts zu tun haben. Würden Boussets Grundsätze allgemeine Gültigkeit gewinnen, so wären wir in kurzer Zeit allein auf das angewiesen, was — die Unwissenheit wahr haben will. Sollen die Erscheinungen religiösen Gebiets in Geschichte und Literatur eigenster Besitz der Wissenschaft werden, so dürfen sich deren Vertreter in keiner Weise von den Theologen abhängig machen. Wer die Religionen des Altertums erforschen will, darf dabei keine einzelne von ihnen ausschliessen. Der „klassische“ Philologe muss noch mehr als seither aufhören es im alten Sinne zu sein. Das gesamte Schrifttum Alten und Neuen Testaments liegt in griechischer Sprache vor, das griechische Alte Testament ist umfangreicher als das hebräische und enthält obendrein Texte, die diesem nicht unebenbürtig sind. Der Philologe, der sich dem Altertum widmet, darf sich also für die Beurteilung solcher Schriften als zuständig erklären, wenn ihm zugleich ihre Anschauungswelt bekannt ist. Wenn eine gewisse Richtung der Theologie es schon für überholt erklärt, die alt- und neutestamentlichen Texte nach ihrem genauen Inhalt kennen zu lernen, und demgemäss verfährt (s. z. B. unten S. 80), dann ist es Zeit, dass die Philologie aus ihrer Kenntnis der Dinge ein Wörtchen mitredet. Wenn Harnack einen Philologen und Religionshistoriker wie Reitzenstein — wie dieser selbst klagen muss (Hellenist. Mysterienreligionen S. 1) — als „Unberechtigten, gewissermassen als Einbrecher“ behandeln darf, dann muss eine derartige Auffassung der Sachlage aufs nachdrücklichste zurückgewiesen werden. Die wirksamste Zurück-

weisung wird in lebhafter philologischer Tätigkeit besonders auf altchristlichem Gebiet bestehen. Bis jetzt hält sich freilich, wo es sich um altchristliche Literatur- und Religionskunde handelt, die doch ein Zweig der Wissenschaft vom Hellenismus sein sollte, der Philologe ebenso beiseite, wie das J. Sauer (Deutsche L.Z. 1909, Sp. 2118) mit Bezug auf die christliche Archäologie kennzeichnen muss. Es ist in der Tat leider noch für die Philologie „selbstverständlich, um alles, was den christlichen Stempel trägt, in weitem Bogen herumzugehen.“ Es rächt sich an der deutschen Wissenschaft schwer, dass seinerzeit Bruno Bauer — einer der wenigen „Modernisten“ auf protestantischer Seite — vom preussischen Kultministerium an weiterer akademischer Wirksamkeit gehindert wurde. Seitdem sind — Luther würde sagen: von der Polizei — den Theologen ihre Aufgaben auf unserem Gebiet ziemlich genau vorgezeichnet.

Wird es bald dahin kommen, dass eine selbständige Religionswissenschaft ihre Ziele erkennt und ihre Pflichten bestimmt?

Jena, im März 1911. Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Einleitung.

Der neutestamentliche Ausdruck für Christus: „des Menschen Sohn“ oder, wie man ihn in neuerer Zeit meistens wiedergibt, „der Menschensohn“ war für die alte kirchliche Bibelerklärung kein Problem oder doch wenigstens kein sehr schweres. Es stand geschrieben — in den Evangelien, dass Jesus sich selbst so nannte, und sonst im Neuen Testament, dass er auch von anderen so genannt wurde. So blieb für den orthodoxen Theologen nur die Frage, wer unter dem „Menschen“ zu verstehen sei, dessen Abkömmling Jesus Christus „nach dem Fleische“ war: ob Adam oder ein anderer — etwa der nächste — Vorfahre Jesu. Auch die Annahme enthielt für die alte Kirche nichts Rätselhaftes, dass mit der häufigen Selbstbezeichnung Christi immer wieder seine menschliche Herkunft betont werde. Bestand doch für die Christenheit älterer Zeit das Wunderbare am Verhalten Christi, der zweiten Person in der Gottheit, gerade darin, dass er sich der Geburt durch ein menschliches Wesen unterzog.

Von der rationalistischen Kritik und der liberalen Theologie wurde nun aber dieses Verhältnis der beiden Naturen in Christo geleugnet oder gar völlig in Abrede gestellt, dass die eine von ihnen, die göttliche, im unbildlichen und dinglichen Sinn in Jesu vorhanden gewesen sei. Wer dieser Richtung folgte und dabei Jesu keinen bedenklichen Wahn zutrauen wollte, konnte nicht mehr daran denken, dass der Rabbi von Nazareth eine übernatürliche Herkunft für sich beanspruchen und in mehr oder weniger deutlichen Worten auf sie anspielen wollte. Deshalb suchte man für jenen merkwürdigen Ausdruck eine andere Erklärung als die ältere Theologie. Man nahm entweder die Sprachkunde zu Hilfe und übersetzte die Bezeichnung aus dem semitischen Idiom,

aus dem man sie herleiten zu dürfen glaubte: dann sollte sich Christus „den Menschen" d. i. den echten, edlen oder auch den armen, leidenden Menschen genannt haben. Oder man brachte die Benennung in engste Beziehung zu Jesu Gedanken über seinen messianischen Beruf: dann erklärte man sie als Ausdruck der Aufgabe, die sich Jesus gestellt habe. Der exegetische Tatbestand schien diese letztere Auffassung besonders zu begünstigen; denn nach ihm war die Benennung augenscheinlich einer wohlbekannten Stelle des Alten Testaments entlehnt, die seit den frühesten Zeiten messianisch gedeutet wurde. Freilich machte die Auflösung der alten kirchlichen Betrachtungsweise, die so begonnen hatte, damit nicht Halt. Vielmehr wurden jetzt erst recht Zweifel darüber laut, ob ein solches Zitat in der Muttersprache Jesu — sei sie die aramäische oder die hebräische — möglich gewesen sei, d. h. ob angenommen werden dürfe, dass es von den Hörern Jesu so verstanden wurde, wie er es verstanden wissen wollte, nämlich als Hinweis auf seine messianische Sendung.

Bei diesem Zweifel aber hatte man schon einen Fuss in ein drittes Stadium der Menschensohnfrage gesetzt, nämlich in dasjenige, wo der evangelistische Bericht, soweit er diesen Gegenstand betrifft, nicht mehr so ganz als ein rein geschichtlicher feststeht. Hier wird vielmehr ein gewisser Unterschied zwischen der alten, echten Überlieferung über Jesus und deren synoptischen Gestaltung für möglich und sogar wahrscheinlich gehalten. Aber ein selbständiger, ein neuer Versuch, unsere Frage zu lösen, ist damit noch nicht bedingt. Denn auch die Theologen, die so weit, wie eben beschrieben, vordrangen, vermochten sich noch nicht zu befreien von der seitherigen Auffassung, wornach der Evangelienforscher die synoptische Erzählung als eine im wesentlichen historische zu benützen und die drei ersten Bücher des Neuen Testaments zur geschichtlichen Literatur — im engen Sinn des Wortes — zu rechnen hat. Allerdings weist diese Beantwortung der Frage gebieterisch über sich selbst hinaus, weil sie — entsprechend ihrem zwiespältigen Verhältnis zu den Quellen —

keine einheitliche Deutung des Ausdrucks „Menschensohn“ im Neuen Testament zu geben vermag. Eine solche scheint nämlich immer noch als die alleinberechtigte dazustehen, trotz der gegenteiligen Ansichten z. B. Wellhausens.

Schon darum wäre es im höchsten Grade wünschenswert, wenn wieder einmal die Menschensohnfrage als rein literarische behandelt würde, als welche sie sich zunächst darstellt. Übrigens hat ihre geschichtliche Behandlung noch zu keinerlei befriedigendem Ergebnis geführt, wie einer ihrer gelehrtesten und umsichtigsten Vertreter selber bekennt. Schon im Jahr 1897 hat ja H. J. Holtzmann unsere Frage als eine der „verfahrensten“ des Neuen Testaments bezeichnet (Lehrb. der neutest. Theologie I S. 246) und dieses Urteil auch im Jahr 1907 (das messian. Bewussts. Jesu S. 50) wörtlich aufrecht erhalten. Abgesehen von der Voraussetzung, dass die synoptische Schriftstellerei im wesentlichen geschichtlichen Charakters sei, mit der man allenthalben in Unstimmigkeiten gerät, ist ja die Frage deshalb so verwickelt geworden, weil jede Veröffentlichung über gewisse Kernfragen der Evangelienforschung, der Christologie, der Geschichte des Spätjudentums u. a. das Thema vom „Menschensohn“ berührte und jeder dieser Wissenszweige von bestimmten eigenen Voraussetzungen ausging — oder vielleicht auch gewisse Ergebnisse erreichen sollte. Holtzmann hatte auch ganz Recht, wenn er die Ursache, weshalb die Gelehrten in diesem Punkt so besonders uneinig sind, in dem Umstande sah, dass die Mittel streng historischer und sprachlicher Forschung noch Raum genug für die „Intuition“ gewähren (a. a. O. S. 50 u.). Es sollte aber endlich vermieden werden, Untersuchungen zu führen, denen keine unzweifelhafte, allgemeingültige Voraussetzungen zugrunde liegen. Es sollte eine Bahn geschaffen werden, aus der eben das, was man so gerne Intuition nennt, ausgeschlossen bleibt. Man muss Tatsachen finden, aus denen sich sichere Schlüsse ziehen lassen. Solche Tatsachen können aber, wie nun einmal die Dinge im 20. Jahrhundert liegen, nur literarischer Natur sein.

Man muss sich darum von vornherein darauf gefasst machen, dass auch die Ergebnisse, die die wissenschaftliche Behandlung jener Tatsachen liefert, rein literarische sind, mit anderen Worten: dass nichts weiter aus ihnen folgt als ein Urteil über den Charakter des evangelistischen Schrifttums, das freilich von dem seither in der Theologie geltenden ziemlich weit abweichen mag.

* * *

Die gewaltige Scheu der liberalen Theologie vor einer solchen Schlussfolgerung hat bewirkt, dass die ersten Hinweise auf die Notwendigkeit bloss literarischer Behandlung der Menschensohnfrage abgelehnt oder übersehen wurden. Nach Bruno Bauer (Kritik der evangelischen Geschichte. 2. Aufl. 1846 S. 14—17) hat nämlich Gust. Volkmar (Die Evangelien oder Markus und die Synopsis. 1870 S. 197—200) die Vermutung aufs bestimmteste ausgesprochen, dass der „Menschensohn“ kein Bestandteil echter und ursprünglicher geschichtlicher Überlieferung vom Leben und Reden Christi sei, sondern „ein eigenes christliches Gewächs, sogar erst das Erzeugnis weiterer christlicher Entwicklung“, und zwar gebildet, wie es scheine, vom Verfasser des Markusevangeliums (S. 199). Diese Ansicht ergab sich Volkmar aus seiner Voraussetzung über das chronologische und literarische Verhältnis des Markusevangeliums zur Apokalypse des Johannes auf der einen und zu Matthäus und Lukas auf der anderen Seite. Denn der Gebrauch des fraglichen Ausdrucks bei Markus erschien ihm als ein Glied der Entwicklungsreihe, an deren Anfang die Apokalypse, an deren Ende der erste und der dritte Evangelist je mit ihrer Verwendung des Menschensohnes zu stehen kommen.

Eine unzweifelhafte Nötigung, auf diesen Weg einzugehen, enthielten allerdings Bauers und Volkmars Äusserungen nicht. Sie konnten zu leicht nur als Ausfluss subjektiver Auffassung oder als zu weitgehende Folgerung aus einer an sich richtigen Antwort auf die synoptische Frage angesehen werden. Man

konnte ja gegen beide stets die Möglichkeit festhalten, dass Jesus selber den Ausdruck gebraucht habe, da doch die Grundstelle dafür, Daniel 7, 13, dem Propheten aus Nazareth mit dem ganzen Alten Testament vorgelegen sei.

Dagegen schien durch H. Lietzmann ein wirklicher Beweis dafür geführt worden zu sein, dass der „Menschensohn" in die „vorkanonische Überlieferung" durch die Verfasser oder Bearbeiter der kanonischen Evangelien eingetragen wurde (Der Menschensohn. Freiburg und Leipzig 1896; s. S. 91). „Jesus hat" — zu diesem Schluss gelangt der genannte Gelehrte (a. a. O. S. 85) — „sich selbst nie den Titel „Menschensohn" beigelegt, weil derselbe im Aramäischen nicht existiert und aus sprachlichen Gründen nicht existieren kann". Aber so überzeugend auch die Untersuchungen scheinen, auf Grund deren dies aufs höchste wahrscheinlich gemacht wird, zwingend kann ein solcher sprachlicher Beweis niemals genannt werden. Denn stets wird ein Zweifel darüber bleiben, ob nicht doch in dem fraglichen Fall eine ungewöhnliche Persönlichkeit einen ungewöhnlichen Ausdruck mehr oder weniger neu schöpfen konnte. Tatsächlich ist diese Frage ja auch von einigen Gelehrten mit Bezug auf Jesus und unsere Formel bejaht worden. Auch hat Lietzmann auf Dalmans und Fiebigs Entgegnungen leider nichts erwidert: „er gibt es nun überhaupt auf, das Problem zu lösen", müssen wir mit Wellhausen (Skizz. und Vorarb. VI, 1899, S. 187) feststellen. Nach einer neueren Äusserung Lietzmanns (Der Weltheiland, Bonn 1909, S. 30), wornach „die Gestalt des Messias dem Daniel eine Allegorie geworden" sein soll, scheint es nicht, als ob er selbst auf seinem seitherigen Wege verharren wolle. Denn die Gestalt des Messias konnte zur Zeit Jesu — und dann wohl auch in seinem Munde — unter demselben Ausdruck wie in Dan. 7, 13 aus der „Allegorie", die sie dem Daniel geworden war, zurückverwandelt worden sein. Die Durchschlagskraft der Lietzmannschen Beweisführung ist also seither nicht erhöht worden.

Erst seitdem der Versuch gemacht worden ist, die fast allgemein als solche geltende Grund- und Ursprungsstelle des „Menschensohns“ nach philologischen und historisch-kritischen Grundsätzen zu datieren, und dahin geführt hat, dass das 7. Kapitel des Buchs Daniel seiner Entstehung nach nicht der vor-, sondern der nachchristlichen Zeit angehören muss, ist es durchaus notwendig, das dritte Stadium der Menschensohnfrage, hinter dem es kein weiteres mehr geben, das sich höchstens noch in verschiedene Phasen zerlegen lassen kann, ganz zu betreten und es zu durchschreiten. Es ist vor allem nötig, zu untersuchen, wie sich jenes Ergebnis mit anderen Tatsachen auf spätjüdischem und neutestamentlichem Gebiete verträgt.

Jener Versuch ist schon von Paul de Lagarde im Jahr 1891 (Gött. Gel. Anz. 1891, S. 497 ff.) unternommen worden. Eine Widerlegung, die diesen Namen verdient, hat er nicht gefunden. Er wurde vom Verfasser dieses in einer Monographie erneuert (Der Daniel der Römerzeit u. s. f. Leipzig 1908) und hat auch in dieser Gestalt noch keine Entkräftung erfahren. Er wurde vielmehr von dem leider nun dahingegangenen H. J. Holtzmann, dem ersten Gelehrten, der in der Öffentlichkeit bekannte, meine Schrift beachtet zu haben, — natürlich nur als Versuch — für berechtigt erklärt (Prot. Monatsh. 1908, S. 488 f.). Eine nachweisbare Tatsache konnte Holtzmann nicht dagegen geltend machen. Der zweite Fachmann, der sich dazu äusserte, P. Volz, hat trotz den ganz andersartigen Anschauungen in bezug auf die Danielkritik, denen er seither huldigte, die Geneigtheit kundgegeben, „in der literarkritischen These“, nämlich über Dan. 2—7, „dem Verfasser zuzustimmen“ (Theol. Lit.-Zeitung, herausg. von E. Schürer, 1909. Sp. 357 f.). Ein dritter Rezensent, W. Nestle, erklärt in der „Berliner Philolog. Wochenschrift“ 1910 (S. 79—81) meine Beweisführung für überzeugend und fügt ihr noch einige Stützen aus alten Geschichtsquellen hinzu. Dagegen hat allerdings A. Bertholet (in der Deutschen Lit.-Zeitung, 1910, Nr. 33,

Sp. 2062—64) gegen meine Ausführungen Stellung genommen. Aber seine Kritik geht im Gegensatz zu P. Volz's verständnisvoller Betrachtung der Sachlage an den vielen und grossen Schwierigkeiten gegen die seitherige Auffassung, auf die ich aufmerksam gemacht habe, geschlossenen Auges vorüber. Auch in seiner Antwort auf meine Entgegnung (s. in derselben Zeitschrift a. a. O. Sp. 2520 ff., Sp. 2523—2525) hat sich darin wenig geändert. Bertholet fusst ferner auf unerwiesenen Voraussetzungen über die apokalyptische Schriftstellerei, z. B. dass ihr keine richtigen Anschauungen über die grossen geschichtlichen Ereignisse der Vergangenheit zuzutrauen seien. Endlich hält er für „so ziemlich die wichtigsten" Gegengründe die äusseren Zeugnisse für das Vorhandensein von Dan. 1—7. So erklärt er, dass — freilich nur ihm — „feststeht", dass gewisse Stellen der Sibyllinen, die von einigen für abhängig von Dan. 7 gehalten werden, schon etwa 140 v. Chr. geschrieben seien. So glaubt er auch, dass eine Stelle der griechischen Übersetzung des alten Makkabäerbuchs (1. Makk. 2, 59 f.) de Lagardes Datierung umstosse, weil dort aus Deuterodaniel zitiert wird. Ebenso sollen nach Bertholet die Henochischen Bilderreden, die allerdings das Bestehen des Deuterodaniel voraussetzen, gegen de Lagarde und mich zeugen, weil sie „nicht nach 70 nach Chr. verfasst sind". Wo solche Gegengründe „durchschlagend" genannt werden (a. a. O. Sp. 2525), dürfte das „gesicherte Resultat moderner Bibelkritik", als das Bertholet die Datierung des gesamten Daniel in das 2. Jahrhundert v. Chr. ansieht, doch recht schwer zu halten sein. Das Nähere hierüber s. u. Anm. 1.

Es scheint wirklich, als sei vom Standpunkt einer vorsichtigen und gründlichen Methode gegen das neue Ergebnis nichts einzuwenden. Es beruht ja auch schliesslich auf der einzigen Voraussetzung, dass die Vision von Dan. 7 nicht nach anderer Methode ausgelegt werden müsse als Dan. 8, was einzuräumen kein zu grosses Wagnis sein dürfte. So ist wohl auch das Verlangen nicht ganz grundlos, aus der

nunmehr gewonnenen Auffassung über die Entstehungszeit wenigstens von Dan. 7 die notwendigen Folgerungen zu ziehen.

Jedenfalls erwächst für den Verfasser die Pflicht, die Anschauung von dem Verhältnis der synoptischen Schriften zu Daniel, die sich ihm ergeben und der er auch schon Ausdruck verliehen hat (Dan. d. Römerzeit S. 77. 87), des weiteren als wissenschaftlich wohl begründet darzulegen. Er muß nachweisen, daß sich wirklich keine Tatsache finden läßt, aus der die vorchristliche Entstehungszeit der Bezeichnung „Menschensohn" für den wichtigsten Gegenstand der christlichen Theologie hervorginge. Er ist hiezu namentlich auch dadurch verpflichtet, daß er der Annahme der meisten Theologen, wornach der neutestamentliche Menschensohn auf Daniel beruht, bis jetzt nichts entgegenzusetzen hat, im Gegenteil die Gründe, die jene dafür geltend machen, triftig findet. Folgende Erwägungen scheinen mir zu dieser Auffassung geradezu zu zwingen. In einer großen Anzahl der synoptischen Stellen, in denen der „Menschensohn" vorkommt, beinahe der Hälfte (19 unter 42), findet sich die Bezeichnung unter ganz unmittelbarer Beziehung auf Jesus Christus als solchen oder den Messias, wie er sich in Jesus darstellt, während unter den übrigen 23 Stellen 22 sind, die wenigstens die mittelbare Beziehung auf den christlichen Messias aufs bequemste zulassen (s. Holsten, Bibl.-theolog. Studien. III. Die Bedeutung der Ausdrucksform *ὁ υἱὸς τ. ἀ.* im Bewußtsein Jesu, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1891, S. 35 ff.). Es hat sich als aussichtslos erwiesen, von Sinn und Bedeutung der Worte: „Der Sohn des Menschen" oder „Menschensohn" selber und allein aus auf die Bedeutung des Ausdrucks zu gelangen, die er ursprünglich haben mußte. Die Aussprüche, die die Formel enthalten, sind synthetische, nicht analytische Urteile. Biedermann hat diese Tatsache zu folgendem Ausdruck gebracht: „Was er (Jesus) von sich, dem Menschensohn, sagt, ist nicht aus dem Begriff dieses Worts entnommen, sondern aus seinem Christusbewusstsein mit demselben als

einem gegebenen verbunden“ (Dogmatik, 1. S. 226). Es gibt keinen Beweis dafür, daß nicht in sämtlichen Stellen mit „Menschensohn“ eine gewisse eigentümliche Bezeichnung Jesu als des Messias gemeint sei; namentlich kann es nicht als nachgewiesen gelten, daß in einer Synoptikerstelle „der Sohn des Menschen“ etwa von einem anderen als Jesus oder Christus gebraucht sei. Vielmehr ist Holsten Recht zu geben, der (a. a. O. S. 37) auch die Markusstellen, in denen der Menschensohn als Herr des Sabbats und Inhaber der Vollmacht, Sünden zu vergeben, dargestellt wird (Mark. 2, 10 und 28), auf Jesus als den gottgesandten Messias bezieht (vgl. auch Baldensperger, Das Selbstbewustsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit. 2. Aufl. 1892, S 172.). Aber auch die letzte noch übrige Stelle, in der vom Messias nicht geredet zu werden scheint, nämlich Matth. 8, 20, kann ganz ungezwungen in diesen Rahmen gebracht werden. Auch hier findet, wie Holsten ganz mit Recht (a. a. O. S. 36) bemerkt, keinerlei Folgerung aus dem Wesen und Begriff des Menschen statt. Christus wird vielmehr, gerade im Gegensatz zu seinem hohen Amte, als heimatloser Wanderer bezeichnet, der dasselbe, was er zu ertragen hat, auch von seiner Nachfolgerschaft erwarten muß. Somit ist jeder Gedanke daran, daß nach der Auffassung der Synoptiker unsere Formel bloß „Mensch“ oder „der Mensch“ bedeuten könnte, schlechthin abzulehnen. Daß die Evangelisten nur Christus, teilweise sogar nur den der Parusie, damit bezeichnen wollen, haben auch andere (Lietzmann a. O. S. 87 ff. und Dalman, Die Worte Jesu I, S. 206—8) betont. Eine solche Stelle wie Mark. 2, 27 f. sollte ganz besonders von jeder gegenteiligen Meinung abhalten: sie zeigt, wie der Evangelist zwischen ὁ ἄνθρωπος und ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου streng scheidet.

Es scheint ferner unwiderleglich, daß der Artikel (ὁ υἱὸς τ. ἀ.), der mit dem Ausdruck bei den Synoptikern stets verbunden ist, auf einen irgendwie oder irgendwo feststehenden, bekannten, früher schon — nämlich jedenfalls vor Niederschrift der Evangelien, insbesondere des Markus — aus-

gesprochenen Begriff zurückweist (Holsten a. a. O. S. 51). Eine solche Zurückweisung findet sich aber tatsächlich, und zwar in deutlichstem Grade, an verschiedenen Stellen der synoptischen Darstellung, nämlich da, wo vom Kommen des „Menschensohns“ in den Wolken die Rede ist wie in Mark. 13, 26 (Matth. 24, 30. Luk. 21, 27), Mark. 14, 41 (Matth. 26, 24. Luk. 22, 22) und Mark. 14, 62 (Matth. 26, 64. Luk. 22, 69). Hier ist überall ganz unzweideutig auf die Danielische Gestalt angespielt, die in (oder auf oder mit) den Wolken des Himmels kommt. Es sollte nun aber daran nicht gezweifelt werden, daß der festgeprägte, allenthalben und immer wieder in den Evangelien in derselben Form auftretende Ausdruck für ihre Verfasser und Leser auch dieselbe Beziehung, nämlich auf Dan. 7, 13, an sich tragen mußte. Diejenigen, welche glauben, daß mit dem Ausdruck auf Ps. 8, 6 f. oder auf die bekannte Redeweise des Propheten Ezechiel (z. B. 2, 1 u. a.) angespielt sei, können weder in gleicher Weise etwas Gemeinsames zwischen diesen Stellen und den synoptischen Menschensohnstellen aufweisen noch aus der großen Anzahl der letzteren eine solche geltend machen, die einen bestimmten Anhaltspunkt für Rückerinnerung an Ps. 8 oder an Ezechiel böte.

Auch bei Johannes liegt die Sache nicht anders. Der „Menschensohn“ ist bei ihm erst recht der Messias voll göttlicher Hoheit. Die einzige Stelle, wo er nicht mit Artikel begleitet, zugleich auch die einzige, wo er als Prädikatsnomen verwendet ist (5, 27), könnte an sich wenig dagegen entscheiden. Übrigens bringt gerade sie das Richteramt Christi in die engste Verbindung mit seiner Würde als (der) „Menschensohn“. — Schon seit den ältesten Zeiten hat man übrigens in dem „Menschensohn“ des Daniel den evangelistischen wiedererkannt (Justin, Dial. 126, 34).

Es ist also gegen diejenigen, welche die Formel aus Dan. 7, 13 herleiten, nichts ins Feld zu führen. Man kann mit ihnen nur insofern nicht einig sein, als sie meist aus dem Gebrauch des Ausdrucks durch den johanneischen oder synoptischen Christus und dem damit verbundenen Sinn auf

ein gleiches Verhalten des historischen Jesus schliessen wollen. Denn ein solcher Schluss muss nach dem jetzigen Stand der Kritik mindestens als vorschnell angesehen werden.

Aber eben dieser Vorbehalt kann einen Einwand gegen das Recht rein literarischer Lösung der Menschensohnfrage herausfordern. Er kann nämlich besagen nicht bloss, dass der historische Jesus die Formel gar nicht anwendete, sondern auch, dass er sie zwar gebrauchte, nur nicht oder nur nicht ganz im Sinn der Danielstelle. Das würde allerdings einer der seitherigen Behandlung der Frage ziemlich ähnlichen wieder Tür und Tor öffnen und die rein literarkritische Lösung als gänzlich überflüssig erscheinen lassen. Also steigert sich die Notwendigkeit, unsere Frage von neuem in Angriff zu nehmen, und sie bringt noch eine besondere Aufgabe mit sich.

* *
*

Hätten damals, als de Lagarde seine Entdeckung über Dan. 7 ihnen vorlegte, die Theologen sie ernstlicher geprüft und wären einige von ihrer Richtigkeit überzeugt worden, so hätten sie sich in der Menschensohnfrage ohne Zweifel auf Bruno Bauers und Volkmars Seite gestellt; sie hätten sich alsbald entschlossen, den Menschensohn der Apokalypsen und Evangelien aus literarischer Eintragung aus Daniel zu erklären. Wenigstens hätten diejenigen unter ihnen, die das erste und dritte Evangelium ihrem Grundstock nach aus dem zweiten entstanden sein liessen, sich nicht gegen einen solchen Schritt sträuben dürfen.

Jetzt ist die religionswissenschaftliche Lage eine andere geworden. Es ist die Behauptung aufgestellt — und sie findet zahlreiche Anhänger, ja man will vielfach keine andere mehr hören —, dass vor dem Auftreten Christi und seiner Jünger schon seit vielen Jahrhunderten eine Menge orientalischer Religionsvorstellungen, Mythen und Bezeichnungen dafür in die jüdische, später in die christliche Anschauungswelt eingedrungen sei und mit ihr sich mehr oder weniger innig verschmolzen habe. Namentlich sollen den babylonischen

Schöpfungsmythos israelitische Fromme benutzt haben, um ihre Gedanken über das Endschicksal der Gottesgemeinde und ihrer Feinde darein zu kleiden. Da in diesen Gedanken der jüdisch-christliche Messias eine bedeutende Rolle spielt, so soll auch er Züge angenommen haben, die der orientalischen Götter- und Halbgöttersage eigneten, und dazu soll namentlich auch gehören, dass er „der Menschensohn" oder „der Mensch" oder gar „Urmensch" genannt wurde.

Wenn sich das wirklich so verhält, so ist Dan. 7, 13 nicht als die einzige Quelle für unsere Formel nachzuweisen; denn es kann wohl ein Mensch, der sich zu Beginn der christlichen Zeitrechnung für den Messias hielt, sich als solchen unter jenem Ausdruck bekannt haben, ganz unabhängig vom Alten Testament.

Zwar werden die Vertreter dieser Auffassung anerkennen müssen, dass ihre Voraussetzungen und Ergebnisse durchaus nur hypothetischen Charakters sind. Was Gunkel (Schöpfung und Chaos, 1895 u. a.) oder Gressmann (Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie 1905) oder A. Jeremias (z. B. das Alte Testament im Licht des alten Orients, 2. Aufl. 1906) zum Beweis für ihre Aufstellungen beibringen, reicht — daran muss immer wieder von neuem erinnert werden — nicht aus, um ihnen jenen Charakter zu nehmen. Insbesondere ist dasjenige, was die genannten Gelehrten zur Menschensohnfrage beitragen, vom Standpunkt einer streng wissenschaftlichen Exegese aus nicht als gesichert zu betrachten und auch noch nicht allgemein anerkannt. Dieser Richtung gegenüber muss als äusserst notwendig betont werden, dass immer von neuem wieder der exegetische Tatbestand ins Auge zu fassen sei. Dies tut not, nachdem Gunkel — die Synthese für höher und wichtiger erachtend als die Analyse — den Gedanken ausgesprochen hat, dass es nicht die eigentliche Aufgabe der Forschung sei, die Aussagen etwa der neutestamentlichen Schriftsteller genau wiederzugeben (Zum religionsgeschichtl. Verständnis des Neuen Testaments 1903, S. 5 f.). Dieses Urteil ist natürlich so zu

verstehen, dass der Religionshistoriker bei dieser Arbeit nicht stehen bleiben darf. Es kann sich aber auch zu einer so verhängnisvollen Ansicht gestalten, wie sie A. Jeremias (Babylonisches im N. Testam. 1905, S. 40) geäussert hat: „Es handelt sich“ — nämlich bei der religionsgeschichtlichen Betrachtung — „nicht um Exegese im landläufigen Sinn“. Dabei verlangt gerade dieser Gelehrte die Anerkennung bestimmter exegetischer und sogar textkritischer Voraussetzungen, die nichts weniger als unzweifelhaft sind. Wer glaubt, dass wir schon am Ende der Erklärung unserer neutestamentlichen Texte stehen, ist einem verhängnisvollen Irrtum verfallen.

Indessen wollen wir uns damit nicht der Aufgabe entschlagen, alles zu prüfen, was von der „religionsgeschichtlichen“ Schule gegen die Entlehnung des „Menschensohns“ allein aus Dan. 7 geltend gemacht wird. Dadurch wird vielmehr unsere Abhandlung zu einem wesentlichen Teil, namentlich auch nach ihrem Umfang, bestimmt werden. Wir müssen nämlich fragen, ob die Schriften, in denen der „Menschensohn“ genannt wird, in diesem Punkt einen anderen Einfluss verraten als den der bekannten Danielstelle. Solche sind die nicht kanonischen Schriften Henoch und 4. Esra, dann die des N. Testaments. Wir müssen weiter untersuchen, ob nicht schon im Daniel eine fremde, etwa babylonische Idee vorliege, welche zu der vielbesprochenen Ausdrucksweise die Anregung gegeben haben könnte, oder ob im A. Testament überhaupt ein solcher oder ähnlicher Gedanke ausgesprochen sei, der auf ausserhebräischem Ursprung beruht. Wir sehen dann endlich nach, ob es in der ausserjüdischen und ausserchristlichen Welt überhaupt eine derartige Vorstellung gebe, aus der Begriff und Bezeichnung des „Menschensohns“ auf jüdischem oder christlichem Boden entstehen konnte. Erst wenn wir diesen Weg zurückgelegt haben, dürfen wir uns der Frage zuwenden, wodurch innerhalb des Neuen Testaments selber die rein literarische Ableitung des „Menschensohns“ sich empfehle.

I. Kapitel.

Verrät der „Menschensohn“ u. dgl. in spätjüdischer Literatur anderen Ursprung als aus Dan. 7, 13?

Gegen das Unternehmen, Idee und Bezeichnung des „Menschensohns“ aus einer nachchristlichen Schriftstelle abzuleiten, dürften aus wirklicher oder vermeintlicher spätjüdischer Literatur erhebliche Einwendungen hergenommen werden. Sie bestehen teils darin, dass man glaubt nachweisen zu können, es gebe Schriften mit der fraglichen Formel, die vor dem Jahr 70 n. Chr. entstanden seien, und es werde damit auch unsere Datierung von Dan. 7 erschüttert. Teils wird behauptet, es müssen, auch wenn jene Schriften späteren Ursprungs seien, doch ihre Vorstellungen über Sinn und Bedeutung des „Menschensohns“ schon einer früheren Zeit entstammen.

Es ist vor allem das äthiopische Buch Henoch und insbesondere dessen „Bilderreden“, die auf solche Weise verwendet werden können. Den meisten „historischen Theologen“, insbesondere denen, die sich mit dem „Leben Jesu“ beschäftigen, gilt es nämlich als zweifellos, dass die Henochische Literatur kurz vor oder kurz nach Christi Geburt entstanden sei. Insbesondere werden die bestimmten Aussagen über den „Auserwählten Gottes“, die an die der Christen über den Sohn Gottes so nahe anklingen, dazu benützt, um den Vorstellungskreis der ältesten christlichen Gemeinde und ihres Stifters seiner Entstehung nach begreiflich zu machen. Man stellt dabei die Äusserungen der Bilderreden über den Messias auf eine Zwischenstufe zwischen jüdischer und christlicher Messiaslehre und sieht so die Lücke zwischen altjüdischer Hoffnung auf den zukünftigen und neutestamentlicher Ver-

kündigung des erschienenen Christus ausgefüllt. Die Theologie ist dann auch hier der Forderung, Entwicklung aufzuzeigen, gerecht geworden. Wegen des nützlichen Dienstes, den so die Henochische Literatur den Theologen zu leisten scheint, wird diese frühe Datierung nur ungern aufgegeben werden. Weil die Frage nach der Abfassungszeit der biblischen Pseudepigraphen überhaupt mit der nach dem geschichtlichen Gehalt der Evangelien und deren Entstehungszeit so eng verwebt ist, scheut die Theologie ihre Lösung nach streng literarhistorischen Grundsätzen und nennt Eerdmans den apokalyptischen Stoff „altijd wat glibberig" (Theol. Tijdschrift, 1909. S. 284). Aber man sieht doch kaum ein, wieso es beim Henoch schwerer als anderswo fallen sollte, wenigstens einen längeren Zeitraum zu finden, innerhalb dessen das Buch oder einzelne seiner Teile entstanden sein müssen. In der Tat greift die Übereinstimmung der Gelehrten über die Periode, in die die Geburt der Henochschriften fallen muss, ziemlich weit. Diese Periode ist nach oben begrenzt durch das Datum für die Entstehung des Daniel, insbesondere seines 7. Kapitels, nach unten durch die erste Bezeugung jener Schriften selbst im zweiten Jahrhundert. Dieser zweite Termin kann uns hier nicht in Anspruch nehmen: es kann sich für uns nur fragen, ob sich in diesen Schriften etwas findet, das uns nötigt, eben jenen ersten einer so frühen Zeit zuzuweisen, wie seither geschehen ist. Mit anderen Worten: klingen im Buch Henoch geschichtliche Ereignisse an, die sicher der Zeit zwischen 165 vor und 70 nach Chr. angehören? Finden sich insbesondere in den „Bilderreden", in denen ja allein der „Menschensohn" vorkommt, sichere Kennzeichen für eine bestimmte Zeit vor dem Jahr 70, um das nach unserer Auffassung Dan. 7, 13 geschrieben sein muss?

Es kann von vornherein nur geringes Vertrauen erwecken, wenn die Theologen so gar bestimmt behaupten, dass die „Bilderreden" im Henoch zur Zeit des Herodes d. Gr. verfasst worden seien. Das tut unter anderen Baldensperger noch in seiner neuesten Auflage seines „Selbstbewusstseins

Jesu" (3. Aufl. 1903, S. 21). Obwohl er zugibt, dass die Anhaltspunkte „sehr verhüllt" seien, obwohl auch ihm der Horizont, der sich dem angeblichen Henoch zeigt, „einförmig grau" scheint, glaubt er doch das „Herrscherpaar" Herodes und Augustus aus dem apokalyptischen Nebel heraus zu erkennen.

Aber es ist reine Sinnestäuschung, wenn man hier plastische Gestalten — und zwar gerade zwei — wahrzunehmen glaubt. Die „mächtigen Könige und Hohen, welche die Erde innehaben", „die Feste besitzen und beherrschen" (38, 4, 5. 46, 4. 48, 8 u. a.), sind keine zwei Herrscher wie Herodes und sein kaiserlicher Oberherr. Sie brauchen allerdings auch keine Hasmonäer zu sein: darin ist Baldensperger Recht zu geben. Wenn von Erdreich, Meer und Inseln (53, 1) geredet wird, so bedeutet dies nicht eine „Erweiterung des Gesichtskreises des Verfassers", die derjenigen des römischen Weltreichs entspräche, wie Baldensperger glaubt annehmen zu dürfen, indem er allzuviel in die einfachen Worte hineinliest. Wenn „von den inneren, gleichmässig unterdrückten pharisäischen und sadduzäischen Parteiungen nichts mehr verlautet", so können diese ihre Rollen schon seit Menschenaltern ausgespielt haben. Wenn des Verfassers „Gegenwart das exakte Kehrbild der messianischen Zukunft" ist, so gilt dies bekanntlich von aller und jeder Gegenwart und ist kein charakteristisches Merkmal der Zeit des Herodes.

Der Beweis für vorchristliche Abfassung der Bilderreden, wie ihn Baldensperger führen will, kann auch sonst nicht als gelungen betrachtet werden. Wenn sich eine neutestamentliche Schrift, der erste Petrusbrief (3, 19 f.), auf die „Bilderreden" bezieht, so ist daraus auf deren Abfassungszeit erst dann mit Bestimmtheit zu schliessen, wenn diejenige der genannten Epistel genau bekannt ist. Über Alter und Verbreitung des von Pseudopetrus dort vorgetragenen Gedankens kann man auf Grund der angegebenen Stelle nichts Sicheres aussagen. Ein ganz schlagender Beweis für vorchristliche Entstehung scheint freilich der folgende zu sein. In Henoch 71, einem Kapitel, das gewöhnlich noch zu den „Bilderreden" gerechnet

wird, erscheint der Patriarch Henoch als „der Menschensohn, der die Gerechtigkeit hat.“ „Sicher ist, dass ein Christ niemals zu dieser Identifizierung gekommen wäre,“ meint Baldensperger (2. Aufl. S. 14). Er hätte Recht, wenn er hinzufügen wollte: wenn dieser Christ schon wusste, dass eine nicht geringe Anzahl seiner Glaubensgenossen schon die Gleichsetzung von „Christus“ und „Menschensohn“ vollzogen hatte, oder gar, dass es ein „Evangelium“ gab, das Jesu diese Bezeichnung widmete und ihm selbst in den Mund legte. Dass solche „Christen“ ganz undenkbar seien, würden viele Theologen bereitwillig behaupten, aber nicht beweisen können. Übrigens gibt Baldensperger zu, dass Hen. 71 eine Interpolation sein kann: er muss damit Verzicht darauf leisten, aus diesem Kapitel einen bündigen Beweis für die Theologie der „Bilderreden“ zu schöpfen. Auch will er ja schliesslich nur behaupten, dass das von ihm angenommene frühe Alter der Kombination von Henoch und Menschensohn einleuchtend sei für den, welcher „bedenkt, dass ein genügender Anlass hiezu in der alttestamentlichen Erzählung von der Himmelfahrt des Henoch vorlag.“ Ein solcher „Anlass“ konnte früher oder später in Wirksamkeit treten. Über eine blosse Möglichkeit ist also Baldensperger damit selber nicht hinausgekommen. Man sollte demnach meinen, die vorchristliche Abfassung der „Bilderreden“ müsste auch für ihn noch lange nicht „ausser Zweifel“ sein. Vollends aber ist der Versuch Beers (Herzog, Realenzyklopädie 3. 1905, XVI S. 241), mit dieser Schrift noch vor das Jahr 64 vor Chr. zurückzugehen, mehr als gewagt zu nennen. Er sagt uns ja auch selber nicht, womit er beweisen könne, dass die „Könige“ von 48, 8 ff. 46, 5 ff. 53, 5 f. israelitische und die „Mächtigen“ von 38, 5 u. a. die Sadduzäer seien. Dass Parther und Meder (56, 5 ff.) nicht zu genauerer Zeitbestimmung verwendbar sind, weil ihre Nennung auf Auslegung von Ezech. 38 f. beruht, hat Baldensperger (a. a. O. 3. Aufl. S. 21. Anm. 3) richtig erkannt.

Aber er hat leider in seiner neuesten Auflage nichts getan, um die schwerwiegenden Gründe aus dem Wege zu

räumen, mit denen A. Hilgenfeld und neuerdings Ed. König die christliche Herkunft der „Bilderreden“ mindestens zu höchster Wahrscheinlichkeit erhoben haben und die auch Cornill (Einl. in das A. T. u. s. f. [4] 1896, S. 289) als triftige anerkannt hat, so grosse Bedenken er auch dabei überwinden musste. Hilgenfeld (Jüd. Apokalyptik, 1857, S. 150 ff.; der Menschensohn-Messias, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1892, S. 445—64) weist ja die ungemein zahlreichen Berührungspunkte der Henochischen Messiaslehre mit der sicher christlichen nach. Der Messias der „Bilderreden“, als „jener Menschensohn“ bezeichnet, ist den Heiligen und Gerechten geoffenbart (48, 7). Dies gehört deutlich der Vergangenheit des Bilderredners an, ganz so wie nach dem Glauben der Christen die Erscheinung Christi im Fleisch zeitlich hinter ihnen liegt. Die göttliche Weisheit hat auf Erden keine dauernde Wohnstätte gefunden (42, 2), ganz wie in Joh. 1, 10. 11. Dafür ist ihr eine andere bereitet worden, nämlich unter den Engeln (Hen., ebd.). In Hen. 48, 8—10 ist den „Königen“ nicht bloss die Verleugnung des Herrn der Geister, sondern auch seines Gesalbten vorgeworfen. „Setzt dieser Vorwurf nicht schon die Erscheinung des Messias voraus?“ (Hilgenfeld, Jüd. Apok. 174; s. bes. auch Anm. 1 u. vgl. Ap.-G. 3, 17. 4, 27. Barnab. 7). Die Mächtigen dieser Welt haben ihn als gerechten Richter zu fürchten (62, 3. 5). Er ist das Licht der Völker, also der Christus für die ganze Welt (48, 4). In der seligen Zukunft werden die Gerechten und Auserwählten mit jenem „Menschensohn“ zusammen essen, sich niederlegen und erheben bis in alle Ewigkeit, also am messianischen Mahl teilnehmen (62, 14) wie in Matth. 26, 29. Der „Menschensohn“ hat schon seine gläubige Gemeinde (62, 8. 46, 8. 53, 6). In ihm wohnt der Geist derer, welche in Gerechtigkeit entschlafen sind (49, 3). Dies entspricht der altchristlichen Vorstellung, dass die ganze Fülle des heiligen Geistes aus seinen vorchristlichen Trägern auf Christus überging, wie Justin (Dial. 87) und die Montanisten lehrten (Hilgenfeld, a. a. O. S. 178), ein Gedanke, der sich mit einem paulinischen,

dem vom Verhältnis der lebenden Gläubigen zu Christus aufs engste berührt (s. die ganze Lehre und die einschlägigen Stellen bei Gunkel, Wirkungen des heiligen Geistes, S. 90 f.). Das sind lauter Eigentümlichkeiten des christlichen Messiasglaubens. Dalman (Die Worte Jesu 1898, I, S. 247 f.) und mit ihm Bousset (Rel. des Judentums, S. 305) geben zu, dass schon allein der Gedanke eines präexistenten Messias dem Judentum „sehr ferne liege". Dass aber ein Messias mit diesen gesamten Merkmalen dem jüdischen Glauben, und zwar vorchristlicher Zeit, angehöre, wüssten wir doch erst, wenn sicher wäre, dass das Buch Henoch oder wenigstens die „Bilderreden" vorchristlich seien. Es kommt nun aber zu allem dem hinzu, dass vielleicht die bestimmte Vorstellung von der Art und Weise der Menschwerdung Christi, wie ihn z. B. Matth. 1, 18—25 zur Darstellung bringt, den „Bilderreden" nicht ganz fehlt; denn in Hen. 69, 29 steht nach der besten handschriftlichen Überlieferung, die hier denkbar ist, statt der sonst üblichen Bezeichnung „Menschensohn" oder „Mannessohn" die andere: „Weibessohn". Dieselbe Lesart taucht, wenn auch in jüngeren Handschriften, in 62, 5 auf (s. z. B. Übers. von Beer bei Kautzsch, Pseudepigraphen, z. d. St. S. 276. 271). Muss nun auch zugegeben werden, dass der Unterschied der Lesarten: „Mannessohn" u. „Weibessohn" auf dem Fehlen oder Vorhandensein eines einzigen Endkonsonanten beruht und dass „Weibessohn" vielleicht nur so viel als Mensch bedeuten kann, so muss doch auf der anderen Seite damit gerechnet werden, dass die alte Lesart in 69, 29 (Handschrift G) auch die ursprüngliche und ferner, dass sie nicht bloss der Abwechslung halber gewählt ist, sondern ihren besonderen Zweck hat. Dieser könnte darin bestehen, dass die menschliche Abstammung des Messias schliesslich allein auf der Geburt durch ein Weib, nicht auf der Erzeugung durch einen Mann beruhen soll.

Zu dem völlig christlichen Messias gesellt sich noch eine Reihe anderer Vorstellungen, die den Bilderreden mit unzweifelhaft christlichen Schriften gemeinsam sind. Nach

39, 3. 5. 60, 8 werden die Gerechten sogleich nach dem Tod in den Zustand der Seligkeit versetzt. Damit geht der Verfasser nicht nur über die gewöhnliche Ansicht der Juden von dem Schicksal der abgeschiedenen Seelen, sondern auch zum Teil über den Glauben des ältesten Christentums entschieden hinaus, welches die Befreiung der gläubigen Seelen aus der Unterwelt erst nach der Wiederkunft Christi durch die Auferstehung der Gerechten erwartete (Hilgenfeld, Jüd. Apok. S. 167). Er steht also mit seiner Eschatologie auf dem Standpunkt des Evangeliums Lukas (Luk. 16, 19 ff. 23, 43). Endlich ist darauf hinzuweisen, was auch Ed. König (Einl. in d. A. T. 1893, S. 496) für die christliche Herkunft der Bilderreden geltend macht, dass höchst wahrscheinlich das äthiopische Wort, das in ihnen an die Stelle des griechischen *πίστις* gesetzt ist, im Sinn des christlichen Glaubens zu verstehen sei (vgl. Hilgenfeld, Jüd. Apokal. S. 165, A. 3), was Beer bei 39, 6 nur als möglich zugibt (a. a. O. S. 259), während er in 58, 8 und 61, 4. 11 selber „Glaube“ übersetzt (S. 268. 270 f.).

Somit würde es gar nichts helfen, wenn man die Stellen, die die Bezeichnung „Menschensohn“ enthalten, aus den „Bilderreden“ entfernen wollte, wie ja Bousset schon versucht hat: die übrigen Anklänge würden deutlich genug für die christliche Herkunft von Henoch 36—70 sprechen. Auch die übrigen Einwände, die gegen den christlichen Charakter dieses Abschnittes ins Feld geführt werden, verfangen nicht. Sie laufen einesteils darauf hinaus, dass die Andeutungen christlicher Gedanken im Henoch nicht ausdrücklich genug gestaltet seien. So meint P. W. Schmiedel (Prot. Monatsh. 1898, S. 252), ein christlicher Verfasser „hätte sich den Hinweis auf den in Jesus erschienenen Messias schwerlich entgehen lassen,“ und Beer (a. a. O. S. 241) würde auch noch die Hindeutung auf Tod und Auferstehung Christi allzu schwer vermissen. Aber mit Recht hat ja schon Hilgenfeld (der Menschensohn-Messias, Zeitschr. f. w. Th. 1892, S. 451 u. A. 1) geltend gemacht, dass in der Henochmaske

ein Christ nicht deutlicher reden konnte, als er es hier getan hat. Es wäre zu viel verlangt, dass in der gewählten Verkleidung und Bearbeitung einer jüdischen Schrift ein christlicher Verfasser ganz offen und in der Sprache des täglichen theologischen Lebens von Tod und Auferstehung Christi hätte sprechen sollen. Was haben die genannten Gelehrten hierauf zu entgegnen gewusst? Man kann es nicht sagen, weil sie Hilgenfelds Gründe mit Stillschweigen übergangen haben. Es ist ihnen aber noch folgendes entgegenzuhalten. Der Vorzug der evangelistischen Darstellungsweise bestand ja eben darin, dass mit ihr über Christus und christliche Lehre weit frischer von der Leber weg gesprochen werden konnte als in solchen Apokalypsen. Dem haben vielleicht die Evangelien ihre rasche Anerkennung in den Gemeinden zu verdanken. Schmiedel (a. a. O.) verlangt geradezu, dass der paulinische oder gar evangelistische Jesus — vielleicht nur nicht unter diesem Namen — hätte kenntlich gemacht werden sollen. Warum lässt er dann den „Hirten des Hermas", in dem die Christusgestalt doch auch keineswegs festumrissen, vielmehr noch mit anderen Glaubensvorstellungen zusammengeflossen erscheint, als christliche Schrift gelten? (vgl. Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen 1904, S. 226). Indessen gibt ja Schmiedel durch die Wahl seiner Ausdrucksweise — „schwerlich" — selber zu verstehen, dass er auf seinen Einwand nicht gar zu viel bauen möchte. S. u. A. 1a.

Anderenteils glaubt z. B. Baldensperger (a. a. O. 2. Aufl. S. 13, A. 1), der Bilderredner setze den Bestand der Stadt Jerusalem noch voraus, deren Zerstörung nach 56, 7 ihm unbekannt sei. Sollte dies richtig sein, so wäre das höchstens ein Beweis dafür, dass dieser Verfasser nicht aus der Rolle des Henoch fiel, sofern er sich mit einer gewissen Beständigkeit in eine ältere Zeit zurückversetzte. Hilgenfeld (a. a. O. S. 170, A. 2) hat aber schon mit Recht darauf hingewiesen, dass, falls jener Umstand wirklich gegen spätere Abfassung der Bilderreden spräche, dann auch Justins Dialog vor dem Jahr 70 n. Chr. verfasst sein müsste, weil auch hier auf die

Katastrophe dieses Jahres nicht Rücksicht genommen ist. Auch der Barnabasbrief hält ja (ausser in 14, 4 und 16, 1) die Fiktion aufrecht, dass der jüdische Tempelkult noch zurecht bestehe. Die Beziehung auf die Zerstörung von Jerusalem, die sich darin findet, ist nur eine ganz verhüllte und braucht nicht notwendig auf die vom Jahre 70 zu gehen. Dennoch möchte niemand deswegen den Barnabasbrief vor dieses Jahr setzen. Die Fähigkeit solcher Schriftsteller, eine von ihnen selbst geplante Erdichtung durchzuführen, darf doch nicht als gar zu gering hingestellt werden.

Die Behauptung von dem vorchristlichen Ursprung der Henochischen Bilderreden ist sonach schlecht begründet und bietet die grössten inhaltlichen Schwierigkeiten. Es ist nicht recht zu begreifen, wie Dalman (a. a. O. S. 199) zugeben muss, es könne „nicht erwiesen werden", dass dieses Schriftstück aus vorchristlicher Zeit stamme, und doch meint, es „sollte" sein jüdischer Charakter „nicht bezweifelt werden". Es ist vollends verwunderlich, wenn Baldensperger im Jahr 1892 die gegenteilige Ansicht als „antiquiert" bezeichnen konnte, obwohl sie, wie er selber anführte, einige Vertreter, und dazu recht beachtenswerte, hatte (a. a. O. 2. Aufl. S. 13 und Anm. 1), und wenn er es vermochte, im Jahr 1903 diese Bezeichnung zu wiederholen, obwohl sich unterdessen, wie er wiederum selber nachweist, jene Zahl um zwei nicht ganz belanglose Namen (Cornill und Ed. König) vermehrt hatte (a. a. O. 3. Aufl., S. 16, Anm. 2).

Wenn also die Möglichkeit oder vielmehr Wahrscheinlichkeit christlicher Herkunft von Hen. 36—70 dargetan ist, so steht auch der Ansetzung dieser Kapitel nach 70 n. Chr. nichts mehr im Wege. Wir müssen vielmehr Hilgenfeld auch darin beistimmen, dass 46, 4—8 in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus verweist (Jüd. Apok. S. 173). Denn hiernach kennt der Bearbeiter nur heidnische, aber keine jüdischen Könige und Mächtige, scheint also aus einer Zeit heraus zu sprechen, in der von jüdischem Herrschertum keine Rede ist. Damit treten wir auch mit dem literarkritischen

Befund, den schon Hilgenfeld (a. a. O. S. 182f.) dargestellt hat, nicht in Widerstreit. Denn wenn auch die „Jubiläen" und die „Testamente der zwölf Patriarchen" wirklich das Vorhandensein eines Henochischen Buches verraten, so findet man doch in ihnen keine Beziehung auf die „Bilderreden".

Aus dieser Schrift kann also kein Nachweis dafür erbracht werden, dass die Bezeichnung „Menschensohn" für den Messias, wie sie sich im Buch Henoch findet, älter als das Jahr 70 nach Chr. sei.

Noch weniger ist zu befürchten, dass von dieser Seite unser Ergebnis über den Deuterodaniel erschüttert werden könnte. Es wird auch nicht berührt durch noch so viele offenkundige Entlehnungen aus ihm, die sich in der Grundschrift des äthiopischen Henoch oder etwa in einem Zusatz zu ihm finden mögen. Denn es ist überhaupt noch kein bündiger Beweis dafür erbracht worden, dass irgend ein Stück dieses Werkes auch nur dem ersten Jahrhundert nach Christus angehöre. Josephus (Jüd. Altert. I, 3, 4) weiss offenbar von einer Henochischen Literatur noch nichts. Denn während er dem Adam Weissagungen über den Untergang der Welt zuschreibt (ebd. 2, 3) — vielleicht auf Grund pseudoadamischer Schriften —, hat er von Henoch nichts dergleichen zu berichten. Es ist des weiteren gar nicht so fest ausgemacht, dass in der „Grundschrift" die Zerstörung von Jerusalem im Jahr 70 n. Chr. nicht angedeutet sei. Vielmehr wird in 1, 3, wornach Gott seinen seitherigen Wohnort verläßt und auf den Berg Sinai übersiedelt, doch an ein solches Ereignis gedacht, und in 5, 6 ist recht deutlich vom Untergang des jüdischen Volkstums und der Verachtung, der es anheimgefallen ist, die Rede. Auch ist es sehr fraglich, ob man ganz in die „Kinderperiode der Henochkritik" zurückzuverweisen sei, wenn man noch viel mehr von der Henochischen Literatur als christlich ansieht, als z. B. Hilgenfeld getan hat (vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. II, 1, 1897, S. 563f.). Sollten nicht die „Auserwählten", die statt der Juden das Land erben (6, 7), Christen sein? Lautet nicht, was in 5, 8 von ihnen gesagt

wird, wie ähnliche Aussprüche im N. Testament z. B. von den Kindern Gottes, welche der Geist Gottes treibt? Könnte die „Pflanze der Gerechtigkeit“, die nach 10, 16 „erscheinen“ soll, nicht Christus (statt Israel, wie z. B. Beer z. d. St. anmerkt) darstellen? Diese Fragen müssten aufs bestimmteste verneint werden können, wenn man für diesen Abschnitt vorchristliche Herkunft in Anspruch nehmen wollte.

Ehe das jedoch möglich ist, werden solche Anklänge des Henoch an Dan. 2—7 wie z. B. die Bezeichnung von Engeln als Wächter (Hen. 1, 5. 10, 9. 15. 12, 4. 13, 10. 14, 1. 3. 15, 2. 16, 1. 2, vgl. Dan. 4, 10. 14. 20) oder die Myriaden von Heiligen u. dgl. (Hen. 1, 7. 14, 22f., vgl. Dan. 7, 10) oder der Feuerstrom (Hen. 17, 5. 14, 12, vgl. Dan. ebd.) als Entlehnungen aus dem Deuterodaniel anzusehen sein. Der grössere Teil des Henoch ist also, was seine Abfassungszeit betrifft, nach diesem Buch anzusetzen.

Es wird hiernach an unserer Erkenntnis von dem Alter der bekannten Danielstelle und der Anwendung des Ausdrucks, dem sie wohl das Leben gegeben hat, nichts geändert. Andere Abschnitte des Henoch ausser „Bilderreden“ und Grundschrift wie die „Hirtenvision“ (85—90) und die „Wochenapokalypse“ kommen für unsere Frage in keiner Weise in Betracht. (S. u. Anm. 2.)

Um so nachdrücklicher wird man uns noch von gegnerischer Seite das 71. Kapitel des Henoch entgegenhalten. Dort wird ja Henoch „der Menschensohn“ oder „Mannessohn“, „der zur Gerechtigkeit geboren wird“, genannt (V. 14) und nachher (V. 17) noch einmal auf ihn mit der Bezeichnung „jener Menschensohn“ Bezug genommen. Hier stehe also, wird erklärt (Baldensperger a. a. O. [2] S. 13f. Beer, a. a. O. S. 277, Anm. o), Henoch wie eine „Inkarnation“ des Messias da. Das sei ein jüdisches Theologumenon, das zu jedem ähnlichen christlichen sich in schroffsten Gegensatz stelle. Dann aber könne diese Vorstellung wohl vorchristlich sein. Sollte sie also auch erst nach dem Jahr 70 n. Chr. in einer Henochschrift niedergelegt worden sein, so könne sie, ja

müsse sie wohl, und zwar samt der in Henoch 71 damit verbundenen Bezeichnung, aus einer früheren Zeit stammen. Mit grösster Wahrscheinlichkeit stehe somit eine alte Messiasgestalt, „der Menschensohn“ u. s. f. genannt, da, um unsere Behauptung von der späteren Entstehung dieses Begriffs Lügen zu strafen.

Greifen wir unter den Voraussetzungen, die sich hier geltend machen, diejenige heraus, die allein exegetisch erfassbar ist, um sie zu prüfen. Fragen wir also: ist es sicher, dass Henoch in Hen. 71 für den Messias erklärt wird?

In Hen. 14 finden sich, wie schon bemerkt (S. 24), einige Anklänge an Dan. 7. Henoch erzählt dort eine Erscheinung Gottes, die ihm zuteil geworden sei, indem er in den Himmel geführt wurde. Viermal merkt hier Beer (a. a. O. S. 245 f.) unverkennbare Ähnlichkeiten mit Dan. 7 an! Die Wohnung Gottes ist von Feuerzungen gebaut (V. 15), wie der Thron des Alten in Dan. 7, 9 aus Feuerflammen besteht. Unter dem Thron Gottes kommen Ströme von Feuer hervor (V. 19), wie in Dan. 7, 10 ein solcher Strom von ihm ausgeht. Gottes Gewand ist weisser als Schnee (V. 20) wie in Dan. 7, 9 weiss wie Schnee. In Hen. 14, 22 ist Gott von zehntausend Myriaden umgeben wie in Dan. 7, 10, nämlich solcher, die ihm dienen. Damit sind aber die Ähnlichkeiten noch nicht erschöpft. Sondern in Hen. 14, 8 finden sich auch noch die Wolken, ganz wie in Dan. 7, 13. Was die hier sollen? Sie sollen, unterstützt von den Winden, den Sprecher, nämlich Henoch, emporheben und in den Himmel zu Gott tragen (V. 8 und 9), wie ja auch nach Holstens Erklärung des Danielischen Textes die Menschengestalt von der Erde in den Himmel, zu dem Alten der Tage, gebracht wird (s. Holsten a. a. O. S. 62—66).

In der Tat tritt ja auch Henoch nach der ihm in den Mund gelegten Erzählung in den Himmel ein, kommt in die Wohnung Gottes (V. 15), vor dessen Thron (V. 18), in die Nähe der Unmassen von Engeln. Er hat eine hohe Mission

zu erfüllen, nämlich Fürbitte für die gefallenen Engel einzulegen, die indessen von Gott nicht gewährt wird.

Man erkenne hier folgendes. Die Erscheinung Gottes vor Henoch wird in Hen. 14 im grossen ganzen mit denselben Strichen und Farben dargestellt wie die, welche Daniel nach Dan. 7 traumweise schaut. Wenn auch andere Stellen des Alten Testaments zur Ausmalung der himmlischen Szenerie verwendet werden (Ez. 1 und 10; Jes. 6 und Ps. 104, 2 f.), die wichtigsten Stücke zu ihrem Aufbau und die Grundbestandteile zur Handlung liefert Dan. 7. Dabei ist nun aber an die Stelle des wichtigsten und zugleich rätselhaftesten Gegenstands des Danielischen Gesichtes, nämlich der unbestimmten Menschengestalt von V. 13, der Patriarch Henoch getreten.

Das kann nicht so gar unbegreiflich genannt werden. Der wahre Sinn der „Menschengestalt" Daniels ist einer Zeit, für die das Orakel nicht ausgegeben war, trotz der mitgegebenen Erklärung (7, 17—27) verloren gegangen, wie er offenbar auch der christlichen Kirche verloren gegangen ist. Man suchte ihn wieder und fand — einen anderen. An den Platz, den der entschwundene Gegenstand jenes Bildes leer gelassen hatte, konnte jede Grösse treten, die einem halbgelehrten Danielleser hineinzupassen schien und einem eifrigen Grübler bedeutsam genug war. Bei dem Verfasser von Hen. 14 traf dies auf die Gestalt des Patriarchen von Gen. 5, 22 zu. Der Mensch, der nach Dan. 7, 13 zu Gott gebracht wurde, musste eine ganz hervorragende, grosser Gewalt würdige Person sein. Das war Henoch, dem es nach Hen. 14, 3 verliehen ist, die Wächter, die Söhne des Himmels, zu rügen. Auch die Gestalt von Dan. 7, 13 musste wohl etwas Wichtiges bei Gott zu tun haben, ebenso wie Henoch, der nach unserem Pseudepigraph eine Bittschrift um Gnade für die bösen Engel einreichen soll. Es ist sonach nicht so gar verwunderlich, dass für eine solche ausdeutende, ausmalende Bibelauslegung, wie wir sie in dem Buch da und dort beobachten (Hen. 10, 4 ff. über Asasel, V. 24 und 25 über den Baum des Lebens, V. 32

den der Weisheit — lauter Probleme, die des Schweisses der besten Exegeten von jeher wert waren), Henoch und das Wesen „wie ein Mensch“ aus dem Traume Daniels verschmelzen konnten.

Wir erfahren übrigens noch ganz ausdrücklich durch Pseudohenoch selber, dass die Theologen seiner Art sich mit der Frage aufs lebhafteste beschäftigten, wer die Gestalt von Dan. 7, 13 sei, woher sie stamme und weshalb sie mit dem betagten Haupte gehe (46, 2). War das letzte Glied dieser dreifachen Frage so gefasst, so war die Antwort auf das erste für manchen schon gefunden. Auch sonst bedeutet ja die Fassung eines Problems schon seine wirkliche oder vermeintliche Lösung. Wer mit den letzten Worten von Hen. 46, 2, die ihrem Verfasser durch Dan. 7, 13 nicht an die Hand gegeben waren (s. unten, Kap. III), fragte, der hatte schon, auch wenn er wie der Urheber der „Bilderreden“ gar nicht dabei stehen blieb, schon an den Heiligen der Urzeit gedacht, der nach Gen. 5, 24 „mit Gott wandelte“. So wird von neuem erklärlich, wie man in der mit dem Himmlischen in so naher Beziehung stehenden Gestalt, die Dan. 7, 13 erwähnte, denselben Mann sah, der einst „nicht mehr gesehen wurde, weil ihn Gott hinweggenommen hatte“, und jedenfalls dem Verfasser der „Grundschrift“ sich diejenige Antwort auf die Frage nach dem geheimnisvollen Wesen in die Feder drängte, die zu der eigenartigen Gestaltung von Hen. 14 geführt hat.

Aber dieses Kapitel steht damit nicht allein. Vielmehr wird auch in Hen. 71 die Begegnung Henochs mit Gott im Himmel dargestellt, und zwar wieder mit denselben Farben, die der Verfasser von Dan. 7 gemischt hat. Es wird hier nur im Unterschied von Hen. 14 ausdrücklich gesagt, dass Henoch und kein anderer eben jene fragliche Gestalt des „Menschensohns“ sei, für die man schon so oft den richtigen Namen gesucht hatte.

Wenn man ohne unbewiesene Voraussetzungen liest und das Gelesene miteinander vergleicht, so kann man nicht finden, dass in Hen. 71 von einer „Erhöhung des Henoch zum Urmenschen“ (so Bousset, Grundprobleme der Gnosis, S. 201)

oder von einer „Inkarnation“ des Messias in Henoch die Rede sei. Der „Messias“ hat, wenigstens nach Hen. 71, mit dem Makrobier von Gen. 5 nichts zu tun. Befremdlich kann das nur demjenigen sein, für den feststeht, dass die alten Ausleger von Dan. 7, 13 unter jener Menschengestalt immer nur den Messias oder den „Urmenschen“ verstehen konnten, wenn sie die Auslegung, die V. 22 und 27 gibt, verschmähten. Bewiesen ist diese Ansicht noch nie worden, sie kann auch nicht bewiesen werden. Auch nicht daraus, dass in der jüdischen Theologie Henoch mit dem מיטטרון d. i. μετάϑρονος oder dem Gott zunächst stehenden dienstbaren Geiste gleichgesetzt wird (s. Beer a. a. O. S. 277, Anm. o; Weber, Jüd. Theologie, 2. Aufl., 1897, S. 178 f.). Denn hieraus folgt nur, dass die Auslegung, die in Hen. 71 angewendet ist, in die jüdisch-hellenistische Gnosis überging, hier jene ursprünglich griechische Wortbildung veranlasste und dann von späteren jüdischen Rabbinen übernommen wurde.

Einen ausgesprochenen Gegensatz gegen das Christentum darf man aus Hen. 71 nicht herauslesen. Denn ein solcher braucht nicht ohne weiteres da vermutet zu werden, wo man nur etwa von der sonst bei Christen üblichen Deutung der Stelle Dan. 7, 13 auf Christus nichts wusste. Es ist nicht einmal eine Spur ausdrücklicher Polemik gegen diese Deutung in dem Kapitel zu entdecken. Nur muss für Hen. 71 ein anderer Verfasser als für 36—70 angenommen werden. Denn dass Kap. 71 nicht mit Kap. 70 zusammenstimmt, hat schon Dillmann (Das Buch Henoch, 1853, S. 215) mit Recht bemerkt. Nur kann man mit ihm nicht darin einverstanden sein, dass er gerade Kap. 70 als so durchaus „den Zusammenhang störend“ ansehen und daher als Einschaltung ausscheiden will. Mag es auch mit den verschiedenen Unebenheiten, die allerdings in ihm gefunden werden (vgl. Dillmann a. a. O.), nicht aus demselben Guss wie das Vorhergehende sein, es sind doch in ihm „jener Menschensohn“ und Henoch zwei verschiedene Gestalten wie in Kap. 46 u. a., während in Kap. 71 die beiden eins sind.

Es kann also aus Henoch nicht erwiesen werden, dass in einer jüdischen Schrift die „Idee vom Menschensohn“ als einer besonderen Gestalt jüdischer Glaubensvorstellungen enthalten sei. Dies um so weniger, als ja in den „Bilderreden“ „Menschensohn“ oder „der Menschensohn“ gar nicht einfache Bezeichnung für den Messias ist. Obwohl J. Weiss (Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 2. Aufl., S. 192) glaubt, es sei unnötige Mühe, gegen eine solche Meinung aufzutreten, so können wir doch Lietzmanns und Wellhausens hierauf gerichtete Arbeit nicht für überflüssig ansehen. Hat jene Ansicht doch beispielsweise Fiebig (Der Menschensohn, 1901, S. 93 und sonst) ausgesprochen und zu verteidigen gesucht. Keinenfalls können aber die einschlägigen Darlegungen jener Theologen „verschleiernd“ wirken, wie ebenfalls J. Weiss (ebd.) meint, sie haben vielmehr zur Aufhellung unklarer Vorstellungen über den ganzen Gegenstand gedient.

Die Sache liegt, wie Wellhausen (Skizzen und Vorarbeit, 1899, S. 199) ausführt, folgendermassen. Der Verfasser der „Bilderreden“ hat sich das Gesicht von Dan. 7 angeeignet. Er wiederholt es in Kap. 46. Neben dem dortigen Alten erscheint auch hier „ein anderer, dessen Antlitz wie das Aussehen eines Menschen“. Dem Henoch wird der Bescheid: „dies ist der Menschensohn, bei dem die Gerechtigkeit wohnt“ u. s. w. „Das fragliche Wesen“ — wir lassen am besten Wellhausen selber reden — „führt auch hier nicht den Titel ‚Mensch‘, sondern sieht nur aus wie ein Mensch.“ Nachdem dies das erstemal genau mit den Worten der Danielstelle gesagt ist, kann es nicht missverstanden werden, wenn hernach die Bezeichnung gekürzt wird. Dass die Abkürzung nur ein Rückweis auf den Danielischen Ausdruck sein will, tritt im Henoch noch deutlicher hervor als im 4. Esra (s. u.) dadurch, dass das hinweisende Pronomen weit seltener ausgelassen wird. Es heisst in der Regel: „jener Menschensohn“, „dieser Menschensohn“. Diese Stellen mit dem pronominalen Hinweis fordert freilich Fiebig auf Grund von zwei nachfolgenden, in denen „Menschensohn“ bloss vom

Artikel begleitet ist (62, 7. 69, 27), auszulegen (Der Menschensohn und Wellhausen, Prot. Monatsh. VIII, 1904, S. 14). Diese Forderung kann er aber erst durchsetzen, wenn er uns zwingt die eben aufgeführten Stellen stets vor den früheren zu lesen. Daß sie ungerechtfertigt ist, sollte man schon daran erkennen, dass diesen zwei Stellen eine ganz erkleckliche Anzahl — nicht weniger als ein halbes Dutzend — von andersartigen vorausgeht (46, 1. 2. 3. 4. 48, 2. 62, 5). Wenn einmal das Pronomen so häufig verwendet wurde, kann hieraus eine gewisse Schrumpfung zu der Redeweise mit blossem Artikel sich ergeben. Fiebig meint: „jener Auserwählte" sei ja ebenfalls so viel wie: „jener, welcher der Auserwählte ist", nicht: „jener, welcher ein Auserwählter ist", und darum müsse auch jener Menschensohn bei Henoch so viel bedeuten als: jener, welcher der Menschensohn, nicht ein Menschensohn ist. An dieser Analogie soll schliesslich die Anerkennung des Titels „Menschensohn" im Henoch hangen? Aber die Analogie ist schief. Von jedem „Auserwählten" wissen wir ja allerdings genau, dass er der einzige seiner Art ist, von „jenem" Auserwählten vollends, weil wir mit Händen greifen können, dass in ihm bloss der Messias steckt. Aber „jener Menschensohn" muss immer von Pseudohenoch selber genauer bestimmt werden durch Hinweis auf Dan. 7 (46, 1 f.), durch Relativsätze (46, 3 f.) und erst hernach durch hinweisende Fürwörter (48, 2. 62, 5). Welchen Sinn sollen aber diese Fürwörter haben, wenn „der Menschensohn" hier „Titel des Messias", d. h. längst bekannte und anerkannte Bezeichnung ist? Was soll es heissen, fragt auch Wellhausen (a. a. O. S. 199) mit Recht, wenn „dieser oder jener Menschensohn" oder mit Fiebig: „dieser Mensch" gesagt wird, nachdem „der Mensch" oder „der Menschensohn" schon als Titel gilt? „Der Messias ist ein Wesen sui generis, ‚dieser' Messias, ‚jener' Messias ist also eine Unmöglichkeit." Fiebigs Rettungsversuche um einen jüdischen Messias, der „der Menschensohn" genannt worden sei, scheitern hoffnungslos am einfachen Inhalt und Zusammenhang des Henochtextes. Auch seine Versicherung (Der Menschensohn und Wellhausen

a. a. O. S. 15), dass „Menschensohn“ sehr bald überall da Verwendung finden musste, wo überhaupt vom Messias die Rede war, macht keinen überwältigenden Eindruck, auch wenn man mit Fiebig die Voraussetzung teilt, dass Dan. 7 über zwei Jahrhunderte vor 70 n. Chr. abgefasst worden sei. Ist doch eben von einer solchen Verwendung in Schriften des späteren Judentums, in denen sie am ehesten zu erwarten wäre, nichts zu sehen.

So bringt denn der exegetische Befund im Buch Henoch nichts zutage, was der Herleitung des „Menschensohnes“ aus einer nachchristlichen Schrift Schwierigkeiten bereitete. Dagegen ermöglicht er uns vielleicht einen Einblick in die theologische Arbeit, die dem Gebrauch der Bezeichnung in den Evangelien vorherging.

Aber es wird behauptet, Pseudohenoch schöpfe, insbesondere wo er den Ausdruck „Menschensohn“ mit Beziehung auf den Messias anwende, aus einer alten, von Daniel unabhängigen Tradition. Somit wäre für uns nicht viel erreicht, wenn auch die Abfassung des gesamten Henoch nach 70 n. Chr. dargetan wäre: auch nichts, wenn es exegetisch durchaus klar schiene, dass die „Bilderreden“ auf Dan. 7 Bezug nehmen; der „Menschensohn“ wäre damit als ein altes, gegenüber dem Deuterodaniel selbständiges Stück jüdischen Gedankenkreises gerettet und solche Schlüsse aus literarkritischen Ergebnissen, wie wir sie ziehen wollen, verfehlt.

Prüfen wir die Nachweise für diese Auffassung. Gressmann (Der Ursprung der israelit.-jüd. Eschatologie, 1905 S. 355) glaubt (nach Gunkel, Aus Wellhausens neuesten apokalypt. Forschungen, Zeitschr. f. wissensch. Theologie 1899, S. 58 f., vgl. Übers. des 4. Esr. bei Kautzsch, S. 395 ff.), die Gestalt des „Menschensohns“, wie sie sich im Buch Henoch zeige, könne nicht im Anschluss an die Danielstelle entstanden sein. Hierfür darf er nicht als Beweis geltend machen, dass auf den Messias der „Bilderreden“ mit: „dieser“ oder „jener Menschensohn“ hingewiesen wird. Denn diese Fürwörter können ja eben auf die Danielische Gestalt hinweisen. Viel-

mehr möchte Gressmann die Bedeutung eines solchen bestimmten Hinweises abschwächen und erklärt deshalb, dass die genannten Fürwörter nur den Artikel vertreten. Nachweise dafür, dass dies möglich sei, die aus der äthiopischen Grammatik erbracht werden müssten, bietet er nicht. Auch erweckt die Lektüre von Kap. 67 die Überzeugung, dass auch das Äthiopische so gut wie andere Sprachen das Fürwort „jenes" allzugut brauchen kann, als dass es dessen Bedeutung sich abschwächen liesse. Doch lassen wir einen Augenblick Gressmann den Vorteil, den er gewonnen zu haben glaubt, wenn ihm der „Menschensohn" des Henoch als eine schon den ersten Lesern recht bekannte Grösse erscheint, — einen Vorteil, der übrigens angesichts unserer Ausführungen nicht festgehalten werden kann. „Jener" Menschensohn ist ja freilich nur dem deutlich, der weiss, wo — in unserem Fall: in welcher Schriftstelle — er steht oder ursprünglich allein gestanden ist. Dagegen müsste „den Menschensohn" landauf landab jedermann kennen. Würde er also in letzterer Form vorgeführt, so müsste man allerdings urteilen, dass er schon in einer gewissen Tradition heimisch sei. Aber das würde nicht auch in sich schliessen, dass diese eine sehr alte sei: sie könnte vielmehr auch eine verhältnismässig junge, nachdanielische sein. Sie müsste sich als eine ältere durch besondere Kennzeichen ausweisen, die nur literarischer Art sein könnten. Aber die „Bilderreden" des Pseudohenoch als recht alt, womöglich vorchristlich, erscheinen zu lassen ist bis jetzt noch nicht gelungen (s. oben S. 15—23).

Gressmann glaubt aber an dem Henochischen „Menschensohn" solche Züge erkennen zu dürfen, die ihn vom Danielischen unterscheiden und somit nötigen seine Herkunft anderswo als im Daniel zu suchen. Zwar gibt Gressmann zu, dass sich Henoch nicht in sonderlichen Widerspruch zu Daniel setze, wenn er das Antlitz des „Menschensohns" als das eines Engels bezeichnet (46, 1). Gressmann macht auch nicht geltend, dass sich die Benennungen: „der Gerechte", „der Auserwählte" u. s. f. so gar weit von Daniel entfernen. Auch

nach ihm reicht die Übereinstimmung mit Daniel so weit, dass der „Menschensohn“ als „Weltherrscher“ vorgestellt wird (a. a. O. S. 357). Dann kann er dessen Stellung als Weltrichter nicht als so ganz unvereinbar mit dem Danielischen Bilde ansehen. Dagegen erklärt Gressmann als etwas dem Daniel ganz Fremdes den Umstand, dass im Henoch von dem Wesen, das als „jener Menschensohn“ bezeichnet wird, die Präexistenz ausgesagt ist. Damit hat er vollkommen Recht (s. oben S. 18 f.). Aber eine von Daniel unabhängige Überlieferung ist damit noch nicht gegeben. Vielmehr konnten, wenn einmal die Gestalt von Dan. 7, 13 als der Messias galt, ihr alle die Attribute zugewiesen werden, die dem Messias seine Gläubigen schon verliehen hatten. Das wird vollends begreiflich, wenn, wie höchst wahrscheinlich (s. oben S. 17—22), diese Gläubigen Christen sind. Die Deutung auf den Messias wurde aber ermöglicht und empfahl sich, wenn die in Dan. 7 gebotene authentische Auslegung — nämlich auf das Volk der Juden — übersehen wurde. Dies geschieht ja aber auch von den neueren Theologen, ohne dass sie durch eine andere als die kirchliche, auf den Evangelien beruhende Tradition gebunden sind.

Gressmann bringt nicht den geringsten Beweis dafür bei, dass die „Bilderreden“ des Henoch auch sonst unter dem Einfluss einer fremden, genauer: babylonischen, Tradition stehen. Dies müsste aber geschehen, wenn die Entlehnung gerade des „Menschensohns“ aus einer solchen auch nur wahrscheinlich werden sollte. Denn dass in Hen. 49, 3 mit dem Zitat aus Jes. 11, 2 eine *fremde* Tradition verschmolzen sei, wird von ihm nur behauptet (a. a. O. S. 359). Dies kann wenig fruchten gegenüber dem Nachweis A. *Hilgenfelds* und Ed. *Königs*, wornach diese „Tradition“ eine gut christliche ist (s. oben S. 17 ff.).

Indessen wird noch weiter unten zu untersuchen sein, inwieweit Gressmann mit Recht das Vorhandensein eines Mythos vom „Menschen“ postuliert oder seine kühne, ähnlich immer wiederholte Behauptung begründen kann: „Der Men-

schensohn muss aus der Fremde stammen" (a. a. O. S. 361).

So ist die Auffassung, dass Henoch insbesondere mit seinem „Menschensohn" von Dan. 7 abhängig ist, in keiner Weise hinfällig geworden. Dieser „Menschensohn" ist somit zunächst ein literarisches Problem, das allerdings, wenn es gelöst ist, ein religionsgeschichtliches nach sich ziehen mag.

Vielleicht könnte nun aus dem 4. Buch Esra (Kap. 13) gefolgert werden, was aus Henoch nicht gefolgert werden konnte, dass nämlich der „Menschensohn" oder „der Mensch" von der jüdischen Theologie des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung als Ausdruck für den Messias gebraucht wurde.

Allein die Art und Weise, wie hier der Messias eingeführt und der Menschengestalt von Dan. 7, 13 gleichgesetzt wird, zeigt deutlich genug, dass Pseudoesra keine geläufige Bezeichnung auf ihn anwendet, die etwa wie „Mensch" oder „Menschensohn" klänge. Vielmehr wird nach 4. Esr. 13, 3 der Messias geschaut „wie ein Mensch", also in Menschengestalt, ganz dem Wortlaut gemäss, den auch wir in Daniel lesen, und in V. 25 — in der Deutung des Bildes — wird wieder behauptet, dass die Danielische Gestalt, der Mann, der „aus dem Meere aufgestiegen" ist, der Messias sei. Somit wird „der Mann" oder „der Mensch" keineswegs wie ein „als bekannt vorausgesetzter Titel des Messias" gebraucht, sondern enthält vielmehr nur eine „sorglose Zurückweisung auf den zu Anfang gebrauchten eigentlichen und vollen Ausdruck: ‚das Wesen, das einem Menschen glich', der aus Daniel wörtlich entlehnt ist" — so mit vollem Recht Wellhausen (Des Menschen Sohn, Skizz. und Vorarb. VI. S. 198). Es wäre ja, wie Wellhausen (ebd. S. 199) ebenfalls ganz richtig geltend macht, pedantisch, diesen unbequemen Danielischen Ausdruck jedesmal im genauen Wortlaut zu wiederholen. Der Ausdruck Pseudoesras ist „weiter nichts als ein Rückweis und empfängt Sinn und Inhalt lediglich aus der Rückbeziehung" (ebd.). Darum ist auch Fiebig in seiner Erwiderung an Wellhausen (Der Menschensohn

und Wellhausen, a. a. O. S. 13) bereit, diese Stelle nicht in gleicher Weise wie das Buch Henoch für seine Auffassung zu verwerten, und erklärt das Wort „der Mensch“ in Pseudoesra für „an sich nicht prägnant, wenigstens nicht in derselben Weise“ wie bei Pseudohenoch. Dass es auch bei diesem nicht prägnant sei, haben wir schon dargetan (oben S. 29—31). Es bleibt dabei, dass keine spätjüdische Schrift vorchristlichen Charakters den Messias als „den Menschensohn“ bezeichnet.

Das 4. Buch Esra setzt unseren Aufstellungen auch insofern keinen starken Widerspruch entgegen, als allgemein zugegeben wird, dass es nach 70 n. Chr. geschrieben sein muss, weil es die Zerstörung Jerusalems — wohl eben von jenem Jahr — als vollendete Tatsache voraussetzt (3, 2, 10,48 u. a.).

Freilich soll wiederum nach Gunkel (a. a. O. S. 588) und Gressmann (a. a. O. S. 349 ff.) „der Mensch“ von 4. Esra 13 nicht aus Daniel allein stammen. Darnach müsste er der jüdischen Theologie oder Spekulation aus der Zeit des Pseudoesra angehört haben, ehe er in dessen Schrift Eingang fand. Als Anhaltspunkt hierfür böte sich für Gressmann, der sich über diesen Punkt ausführlicher äussert, der Umstand, dass nach 4. Esra 13, 3 der „Mensch“ d. h. der Messias „mit den Wolken des Himmels fliegt“, und zwar auf einen grossen Berg, der nachher (V. 35) als der Berg Zion gedeutet wird. Von einem „Fliegen“ der Menschengestalt ist nämlich im Daniel nichts zu bemerken: dort „kommt“ die menschenähnliche Gestalt einfach „mit“ oder „auf den Wolken“. Aber freilich hat Gressmann diesen „Flug“ schon in den Daniel hineingelesen und muss deshalb darauf verzichten, in diesem Punkte beim 4. Esra eine Verschiedenheit von Daniel zu entdecken. Wollte jemand, was Gressmann hier versäumt hat, nachholen, so müsste man ihm entgegenhalten, dass es keine besondere Bereicherung der Züge des messianischen „Menschen“ bedeutete, wenn wirklich die Bewegung, die von ihm in Dan. 7, 13 ausgesagt ist, nämlich

das Fahren mit oder auf den Wolken, als Flug bezeichnet wäre. Auch von Luftschiffern kann man sagen, sie „fliegen". Grossen Wert legt nun aber Gressmann darauf, dass Pseudoesra die menschliche Gestalt „aus dem Herzen des Meers" hervorkommen sieht (V. 3). Davon findet sich bei Daniel nichts. Doch ist damit nicht bewiesen, dass dem Pseudoesra noch etwas anderes als die Danielische Gestalt vorgeschwebt hätte. Er brauchte sich nur nicht unmittelbar, ehe er schrieb, wiederum die Ursprungsstelle angesehen zu haben. Schon manchem Theologen, der noch viel mehr über Dan. 7, 13 sich verbreitet hat als der Urheber von 4. Esra, ist Ähnliches mit unterlaufen. Indessen zeigt der Apokalyptiker mit seiner Darstellung eine wahrheitstreuere Erinnerung an den Inhalt der Danielstelle als manche ihrer modernen Exegeten. Diese lassen sich ja zu einem guten Teil von den neutestamentlichen Schriftstellern verwirren, bei denen der „Menschensohn" vom Himmel herkommt, obwohl in der Grundstelle davon nichts steht. 4. Esra fasst Dan. 7, 13 ähnlich wie — nicht ohne ausführliche Begründung — Holsten und wie der Verfasser von Hen. 14 auf (s. ob. S. 25 f.), d. h. so, dass die Traumgestalt von unten nach oben, von der Erde zu dem „Hochbetagten" und zu dem Berg Zion emporschwebt. Er schliesst sich also an Daniel immerhin eng genug an und weicht von ihm nur darin ab, dass er auch für die fünfte Traumgestalt von Dan. 7, die menschliche, denselben Ausgangspunkt wie für die vier Tiere gewinnen möchte, das Meer (Dan. 7, 3 Schl.). Das erklärt sich daraus, dass bei Daniel nicht gesagt wird, woher das menschliche Wesen kommt, dies aber doch Gegenstand eifriger Nachforschung werden konnte (Hen. 46, 2; s. oben S. 26 f.). Es ist um so weniger zu verwundern, als Pseudoesra mit seiner Verwendung des Meeres eine gar nicht so üble Deutung verknüpfen kann, nämlich die, dass es den klassischen Ort für alles Verborgene und Geheime darstelle, dass also der Sohn Gottes bis dahin noch nicht geoffenbart gewesen sei (13, 52). Hier ist also nichts, das nicht aus Daniel abgeleitet werden könnte, oder

vielmehr nichts, das sich nicht an ihn aufs nächste anlehnte.

Sonst kann aus 4. Esra 13 nichts namhaft gemacht werden, das eine besondere jüdische Tradition erkennen liesse, wornach von einem „Menschen“ oder „Menschensohn“ im Sinn des Messias geredet würde. Auch davon lässt sich nichts wahrnehmen, dass hier eine ausserjüdische, babylonische Vorstellung in jüdisches Denken und jüdische Sprechweise geflossen sei, um die Grundlage einer eigenen jüdischen Tradition abzugeben. Selbst nicht, wenn nach V. 6 der Messias auf einen Berg fliegt und diesen mit der Hand losschlägt. Denn nichts im Text und nichts ausserhalb des Textes drängt dazu, diesen Berg für den babylonischen Götterberg zu halten, wie Gressmann will. Näher liegt doch hier, wie sogar Gunkel durch seinen Hinweis zu seiner Übersetzung (bei Kautzsch, Pseudepigraphen, S. 395, Anm. m) zugibt, derjenige Berg, von dem nach Dan. 2, 45 ein Stück losgerissen wird, und zwar nicht von Menschenhänden (Dan. 2, 34. 45, vgl. 4. Esr. 13, 36). Wenn in 4. Esra 13, 6 f. der ganze Berg losgeschlagen wird, nicht bloss ein Stein (Dan. 2, 34), so hat auch dazu Daniel den Anlass gegeben, bei dem nachher (2, 35) der Stein zu einem Berge anwächst, der die Erde ausfüllt. Wenn Pseudoesra den Messias selber den Berg loshauen lässt, so war das eine einfache Antwort auf die Frage, wer das tue, wenn Menschenhände dabei nicht im Spiel sind, eine Antwort, die sich um so mehr aufdrängte, je mehr man den Messias verrichten lassen, je Grösseres man ihm zutrauen wollte. Die zwei Gleichnisse und Orakel von Dan. 2 und 7 sind also in 4. Esra 13 miteinander verknüpft und vermengt, was ebenfalls recht begreiflich ist, weil beide miteinander aufs innigste verwandt sind. Wiederum finden wir hier reichliche Belege für die fortwährende und lebhafte Beschäftigung dieser Schriftsteller mit dem Alten Testament, insbesondere Daniel, aber keinen für Beeinflussung durch ausländische Literatur oder mündlich fortgepflanzte Mythologie.

Übrigens zeigt sich die Abhängigkeit des Pseudoesra von Daniel auch darin, dass jener erst ein Gesicht (einen Traum) erzählt und dann dessen Deutung anschliesst. Nur lässt er diese nicht durch einen Engel, sondern durch Gott selber geben. Schon hierdurch erweist sich diese Deutung als ein sehr wichtiger Teil des ganzen apokalyptischen Berichts, und schon das könnte Gunkel und Gressmann davon abhalten, den Traum von der Deutung zu trennen, um ihn zu einem selbständigen Gebilde zu machen, das irgendwelcher fremden d. h. schliesslich babylonischen Überlieferung angehöre. Ein literarkritischer Nachweis dafür, dass 4. Esr. 13, 1—13 und 13, 14—58 verschiedenen Ursprungs seien, kann nicht geliefert werden.

Es lässt sich also nicht eine Spur davon entdecken, dass das vorchristliche Judentum oder eine Abart dieser Religion den Messias als „den Menschensohn“ oder „den Menschen“ bezeichnet hätte. Für Pseudohenochs und Pseudoesras ähnlich lautenden Ausdruck ist nur ihre Auslegung des Daniel die Quelle. S. u. A. 3.

Während Fiebig (Der Menschensohn S. 93) zugibt, dass das Vorhandensein einer solchen Bezeichnung für den vorevangelistischen Messias nur aus Henoch und 4. Esra folgen könnte, glaubt Baldensperger (a. a. O. 3. Aufl. S. 134) anderswo einen „interessanten Beweis“ dafür gefunden zu haben, dass der Danielische Menschensohn für das vorchristliche Judentum „als die äussere sichtbare Offenbarung einer überirdischen, Gott nahestehenden Persönlichkeit“ gegolten habe. Nämlich in der Septuaginta zu der Grundstelle selber. Er verdeutscht die Worte dieser Übersetzung von Dan. 7, 13: *καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρῆν* folgendermassen: „und er“ — nämlich der vorher genannte „Sohn eines Menschen“ — „stand da wie der Alte der Tage“. Das würde freilich zeigen, dass der Übersetzer schon ganz in der Auslegung dieser Stelle, wie sie von den Christen geübt wurde, befangen war, während das Alter einer solchen Auffassung noch eines besonderen Nachweises bedürfte. Aber Balden-

spergers Übersetzung der griechischen Worte ist durchaus unstatthaft. Denn er hat kein Recht, für das Zeitwort: „er war da“ (so zu verdeutschen; nicht: er stand da) das Subjekt aus dem vorhergehenden Satz zu entnehmen, solange in unserem Satz selber ein recht brauchbares Subjekt sich darbietet. Es heisst: ὡς παλαιός. Man muss den Septuagintatext übersetzen: auf den Wolken kam (eine Gestalt) wie ein Mensch(ensohn), und (eine Gestalt) wie ein Alter war da, und die Dabeistehenden (nämlich die zehntausend Myriaden von Dienenden, die nach V. 10 bei dem Alten standen) waren bei ihm (oder: standen ihm zur Verfügung). (Etwas) „wie ein Alter“ war da, genau so wie vorher (etwas) „wie ein Menschenkind“ kam. Man muss die griechische Übersetzung zunächst selber reden lassen und hören, ob das, was sie vorträgt, einen guten Sinn gebe. Dann kann man sie unter Umständen dazu benützen, einen vielleicht ebenso guten, vielleicht auch besseren Text als den masorethischen daraus herzustellen. Jedes andere Verfahren schlösse die ungerechtfertigte Voraussetzung in sich, dass nur die Masora richtig lese. Unsere Fassung des Septuagintatextes versetzt uns auch noch in die günstige Lage, das Ende des 13. Verses nach dieser Übersetzung verstehen zu können. Baldensperger geniesst diesen Vorteil nicht, sondern muss zugestehen, dass für ihn der Schlusssatz unverständlich bleibt (wie diesen auch Jahn (Das Buch Daniel S. 70) ändern zu müssen glaubt und Riessler (Das Buch Daniel S. 51) unter die sinnwidrigen Sätze der Septuaginta zu Daniel einreiht). Baldensperger verbaut sich vollends den Weg zur Erklärung, wenn er meint: „die ‚Dabeistehenden‘ können nur die Tiere sein“, weil diese in V. 12 als vorher umherstehend bezeichnet werden, ehe der Alte sie ihrer Macht beraubt. Es ist aber in keiner Weise angezeigt, die Tiere als „bei dem Alten“, der ja Gott bezeichnen soll, stehend zu denken, weder vor dem Gericht, das über sie verhängt wird, noch vollends nachher. Nach V. 13 sind die Tiere schon abseits gebracht.

Es kommt zu Ungunsten der Erklärung Baldenspergers noch hinzu, dass nach ihr das Griechisch der Septuaginta zu Daniel als ein ganz barbarisches dastünde. Es liegt aber sonst kein Grund vor, zu behaupten, dieser Übersetzer sei zu ungeschickt im griechischen Ausdruck gewesen, um zu sagen *οἷος ὁ παλαιὸς παρῆν*. Wenn im hellenistischen Griechisch derartiges vorkommt wie Mark. 2, 12, so ist damit nicht ohne weiteres festgestellt, dass es auch in der Septuaginta des Daniel der Fall sein müsse.

Baldensperger wird nun für seine Erklärung der Septuagintastelle das geltend machen, dass diese ja in Apok. Joh. 1, 14 ebenso aufgefasst werde, wie von ihm geschieht. Hier wird ja das Aussehen Christi beschrieben und dabei unter anderem gesagt, sein Haupt und seine Haare seien weiss wie Wolle (wie Schnee). Das sind allerdings deutliche Anklänge an die Danielstelle, und es werden hier unbestreitbar Kennzeichen Gottes selbst auf den Messias übertragen. Dies ist gewiss durch die Deutung auf den Gottessohn, wie sie jedenfalls bei einem Teil der Christen schon frühe üblich war, veranlasst worden. Aber es ist ganz zweifelhaft, dass gerade die Erklärung der Stelle, wie sie Baldensperger jetzt erneuern würde, dabei mitgewirkt habe. Die Art und Weise, wie der neutestamentliche Apokalyptiker die griechische Sprache behandelt, hätte freilich nichts an sich, was einer solchen Annahme widerspräche. Dagegen ist sicher, dass Apokal. 1, 13—15 nicht bloss durch Dan. 7, 13 beeinflusst ist (s. die Belege bei E. Nestle, Ausg. des N. T. z. d. St.). Es ist auch wohl glaublich, dass die ganze Darstellung vorwiegend und zunächst durch die Theophanie von Ezech. 1 bestimmt wird, wo ja in V. 26 Gott, „anzusehen wie ein Mensch", in ähnlicher Weise wie in Apok. 1, 13 ff. beschrieben wird. Ist doch sicher das „Rauschen vieler Wasser" aus Ezech. 1, 24 entlehnt. Nur die wollweissen Haare sind der Johanneischen Apokalypse mit Dan. 7, 13 gemeinsam. Die Häufung solcher Eigenschaften Gottes aber auf Christus ist nicht aus einer einzelnen Stelle zu erklären, sonst böte sich wiederum als

solche zunächst Ezech. 1, 26 dar, weil hier die menschengleiche oder menschgewordene Gottheit gefunden werden konnte. Vielmehr ist es die gesamte hohe und überirdische Stellung des christlichen Messias, welche die Grundlage dafür gab, dass auch in der neutestamentlichen Apokalypse Christus ganz mit göttlichen Eigenschaften ausgestattet wurde. Wo Christus so wie in der Apokalypse „der erste und der letzte“ war, musste das geschehen, auch wenn keine bestimmte Bibelstelle dazu aufzumuntern schien (vgl. H. Holtzmann, Neutest. Theol. 1897, I, S. 469 f.). Dass gerade mit Dan. 7, 13 dies der Fall war, namentlich in der von Baldensperger gewollten Auslegung, ist durchaus unerwiesen.

Mit Baldenspergers Erklärung der Septuagintastelle fallen auch alle die Folgerungen dahin, die er daraus zieht, namentlich die, dass das vorchristliche Judentum den Messias unter der durch Dan. 7, 13 veranlassten Bezeichnung auf eine höhere, überirdische Stufe gestellt habe. So braucht auch kaum daran erinnert zu werden, dass sich ein Beweis gegen die Entstehung der alexandrinischen Übersetzung zu dieser Stelle erst nach 70 n. Chr. noch weniger finden lässt als für deren Abfassung vor dem genannten Zeitpunkt. Auch P. Riessler (Das Buch Daniel 1899, S. 1—4) kann keinen sicheren Anhaltspunkt für das Alter der Septuaginta zum Daniel nennen.

Der Umstand, dass die späteren Juden mit offenbarer Beziehung auf Daniel ihren Messias den „Wolkenmann“ oder „Wolkensohn“ nennen, dürfte wohl nicht so leicht als Stütze für ein hohes Alter des Titels „Menschensohn“ verwendet werden.

Allem nach erwächst uns aus der sicheren Kenntnis des Judentums vom ersten christlichen Jahrhundert keine Schwierigkeit, wenn wir nachchristlichen Ursprung der Bezeichnung „Menschensohn“ behaupten wollen.

II. Kapitel.

Verrät der Menschensohn im Neuen Testament anderen Ursprung als aus Dan. 7, 13?

Wir gehen nunmehr zu den Schriften des Neuen Testaments über, in denen vom „Menschensohn" die Rede ist, um hier ebenfalls zu prüfen, ob diese Bezeichnung unabhängig von der Danielstelle und vor ihr entstanden sein könne.

In der Apokalypse ist der Tatbestand, soweit er uns hier angeht, der einfachste. Hier schaut in 1, 13 ff. der Seher „einen wie einen Menschensohn" oder „wie einen Menschen" mit wollweissem Haupt und ebensolchen Haaren. Die beiden Kennzeichen bringt der hier Beschriebene ganz offenbar aus Dan. 7, 9 mit, während andere wie sein Gürtel und Mantel aus Dan. 10, 6 entnommen sind, gewisse Begleiterscheinungen dieses Gesichts aber der Theophanie von Ezech. 1 (V. 24 bis 26) zu entstammen scheinen (s. Ausgabe des N. T. von E. Nestle z. d. St.). Auch in Ezech. 1, 26 wird das Aussehen Gottes als menschenähnlich bezeichnet, wie es nach der Septuaginta zu Ezech. 8, 2 ebenfalls geschieht. Die Worte in den angezogenen Versen der Apokalypse könnten, abgesehen von der festgestellten Ähnlichkeit mit Dan. 7, 13, so lauten, wie sie hier stehen, auch ohne dass an die Menschengestalt Daniels gedacht worden wäre. Ein wesentlicher Zug aus Daniel fehlt ja: die Wolken, die den Menschen tragen. Immerhin bleibt es dabei, dass ein Teil von Apok. 1, 13 aus Daniel entnommen ist und neben anderem dafür zeugt, wie die „Offenbarung" von diesem alttestamentlichen Hagiographen zehrt.

Dagegen ist die menschengleiche Gestalt in Apok. 14, 14 sicher aus Dan. 7, 13 entlehnt. Johannes sieht eine Wolke,

und auf dieser sitzt „etwas“ oder „einer wie ein Menschensohn“.

Nehmen wir indessen an, die Einführung des menschlichen Wesens in 1, 13 sei ebenfalls aus Dan. 7 zu erklären, so wäre beiden Stellen der Apokalypse gemeinsam, dass die himmlische Gestalt, die unstreitig Christus bedeuten soll, weder hinaufkommt von der Erde, wie Henoch in Hen. 14 und Hen. 71, oder etwa vom Meer in den Himmel, wie der „Mensch“ im 4. Esra, noch auch vom Himmel herab, wie in den Evangelien, sondern dass sie in Ruhe ist und im Himmel bleibt. Hier empfängt sie nach Kap. 1 den Seher zu himmlischer Audienz; sie führt keine Bewegung aus, ausser dass sie dem Johannes die Hand auf das Haupt legt. Ebenso sitzt in 14, 14 Christus auf einer Wolke, also in den oberen Regionen. Hier bleibt er auch; zu der Ernte, die er halten soll, kommt er nicht selbst, sondern wirft seine Sichel herab, die von selber mäht. Diese Ruhestellung ist das einzige, wodurch sich der Christus oder „Menschensohn“ der Apokalypse von der entsprechenden Gestalt des Deuterodaniel, von dem Henoch des 14. und 71. Kapitels des Buchs Henoch, von dem Menschen, auf den Pseudoesra verweist, und von dem Messias der Evangelien, der in den Wolken auf die Erde vom Himmel her kommt (Mark. 13, 26 f.; noch deutlicher Matth. 24, 30 f.), unterscheidet. Dieser Zug dürfte aber leicht zu erklären sein, wenn der Apokalyptiker schon eine gewisse Gepflogenheit vorfand, in der Danielischen Gestalt den Messias zu sehen, wofür ja die Henochischen Bilderreden und Pseudoesra Belege bieten.

Es dürfte nun nicht leicht sein, diesen „Menschensohn“ der Johanneischen Apokalypse aus einer von Dan. 7, 13 unabhängigen jüdischen oder gar ausserjüdischen Tradition abzuleiten. Die Anlehnung an Daniel und Ezechiel ist hier doch zu deutlich. Hingegen hat man von anderen Einflüssen auf diese Stellen als dem alttestamentlichen noch nicht die geringste Spur entdeckt. Auch Bousset (Kommentar z. Offenb., 6. Aufl. des krit. exeg. Komm. v. Meyer, 1906) will eine solche hier nicht suchen.

Wenn nun augenscheinlich der Apokalyptiker aus Dan. 7, 13 entlehnt hat, so folgt daraus natürlich nicht, dass Deuterodaniel oder wenigstens Dan. 7 älter als 70 v. Chr. sein müsse. So könnte erst dann geschlossen werden, wenn nachgewiesen wäre, dass ein Stück der „Offenbarung“, dessen Verfasser jenes Buch benützte, oder die gesamte Apokalypse nach bestimmten Merkmalen in jene frühere Zeit verlegt werden müsse. Dass dies letztere der Fall sei, wird von keinem Kenner der „Offenbarung“ behauptet. Es gibt auch keinerlei Anzeichen dafür, dass etwa Apok. 1 oder 14, wo sich die uns schon bekannten Anklänge an Dan. 7 finden, vor 70 n. Chr. geschrieben worden sei. Es besteht allerdings die Ansicht, dass Apok. 12, wo ebenfalls wenigstens ein zweifelloser Hinweis auf Dan. 7 zu bemerken ist (V. 3, vgl. Dan. 7, 7), eine alte jüdische Weissagung enthalte (Eberhard Vischer, Wellhausen). Andere finden in dem Kapitel die Darstellung eines womöglich noch älteren, heidnischen Mythos (A. Dieterich, Gunkel, Bousset). Aber ich glaube, schon an anderer Stelle („Das 12. Kapitel der Apokalypse des Johannes.“ Neue Kirchl. Zeitschr., 1910, S. 242 ff.; siehe daselbst auch die einschlägige Literatur) gezeigt zu haben, dass das fragliche Stück vielmehr eine sinnbildliche Erzählung von Vorgängen, die die christliche Gemeinde erlebte, vorführt. Eine solche Deutung wird dem Text jenes Kapitels weit mehr gerecht als jede andere, nach der man die ganz unzweifelhaft christlichen Verse als späteren Zusatz erklären muss. Auch macht sie weit begreiflicher, wie es kommt, dass dieser Abschnitt mitten in einer christlichen Schrift zu lesen ist. S. u. Anm. 4.

Es sollte aber ferner auch nicht als gar so sicher angesehen werden, wie vielfach geschieht (ebenfalls von E. Vischer und Wellhausen), dass Apok. 11 jüdischen Ursprungs und in der Zeit der Belagerung Jerusalems im Jahr 70 geschrieben worden sei. Es muss ja auch, ehe diese Ansicht sich festsetzen kann, ein sicher christlicher Satz gestrichen werden (V. 8, Schluss). Man muss sich ferner einen „nicht partikula-

ristisch gesinnten“ Juden als Verfasser ausdenken, der — wohlgemerkt, während die Römer vor den Toren stehen! — Jerusalem, die teure Stadt, um die jetzt blutig gekämpft wird, mit den sinnbildlichen Namen „Sodom und Ägypten“ zu bezeichnen wagt, und muss auch so immer noch in dem Abschnitt „einen der rätselhaftesten des Buches“ finden (wie Joh. Weiss, Die Schriften des N. T.s, 1907, II, S. 126). Sieht man aber in dem Tempel von V. 1 nicht einen steinernen, sondern allegorischen, glaubt man überhaupt, dass ein Verfasser, der Jerusalem jene symbolischen Namen gab, auch sonst in Sinnbildern reden wollte, hält man nicht von vornherein für unwahrscheinlich, dass er ein Christ sei, der Begebenheiten aus dem Gemeindeleben, nicht Ereignisse aus der jüdischen Geschichte darstellen will, so wird man sich hüten, für Apok. 11 eine sehr alte Zeit vorzubehalten. Dass bei unserer Erklärungsweise dieses Stück zu einem grossen Teil ebenfalls dunkel bleibt, ist zuzugestehen, spricht aber nicht gegen ihre Berechtigung. Es ist nicht anders zu erwarten, weil wir von den Vorgängen, die der Apokalyptiker hier zu weissagen scheint, nichts Genaueres mehr wissen können, sowenig wie von den in 2, 12. 14. 20 genannten Personen.

Wird die Apokalypse überhaupt als das gefasst, was sie nach dem uns überlieferten Text sein will, nämlich als eine christliche Schrift, so gibt es keinen Anlass, auch nur ein Stück aus ihr vor 70 n. Chr. anzusetzen. Wohl aber haben wir allen Grund, mit Jülicher (Einl. in das N. T., 6. Aufl., 1906, S. 243) die Zeit um 95 n. Chr. als das früheste mögliche Datum für ihre Entstehung, und zwar ohne Ausnahme, anzunehmen.

Auch für den „Menschensohn“ der Apokalypse ist kein anderer Ursprung als der aus Daniel wahrscheinlich zu machen.

Es bleiben allein die Evangelien samt der Apostelgeschichte als neutestamentliche Quellen für die Kenntnis des Gebrauchs unseres Ausdrucks und seines Ursprungs zurück. Wiederum muss die Frage gestellt werden: lässt dieser Ge-

brauch auch noch eine andere Entstehung als die aus Daniel, wie sie schon oben behauptet und nachgewiesen ist, erkennen?

Es darf festgestellt werden, dass noch kein Nachweis dafür geführt oder von Theologen versucht worden ist, dass der „Menschensohn“ gerade in die Evangelien oder in das „Selbstbewusstsein Jesu“ unmittelbar aus anderem als alttestamentlichem, echt jüdischem Einfluss komme. Auch Fiebig, der letzteres glaubt, denkt es sich doch nur so, dass dieser Einfluss durch Daniel und „die übrigen Apokalyptiker“ vermittelt worden sei und nur auf diese Weise „Babel hier hineinspielt bis in das Selbstbewusstsein Jesu“ (Babel und das N. Testament, 1905, S. 20). Einen exegetischen Beweis hierfür aus einer Evangelienstelle kann er natürlich nicht erbringen; auch ist das Paradoxon nur ein Ergebnis seiner allgemeinen, recht fragwürdigen Ansicht über das Verhältnis der babylonischen Vorstellungswelt zur jüdisch-christlichen. Die Herleitung des evangelistischen Menschensohns aus Dan. 7, 13 ist also bis jetzt noch keineswegs zweifelhaft gemacht worden.

Sie würde es aber ganz gewiss, wenn nachzuweisen wäre, dass die Evangelien oder etwa ein gewisser Grundstock des evangelistischen Schrifttums, namentlich die Aussprüche Jesu mit der fraglichen Selbstbezeichnung, vor derjenigen Zeit schon bestanden, in der Dan. 7, 13 geschrieben worden sein muss, nämlich dem Jahr 70 n. Chr. Aber angesichts des jetzigen Stands der Evangelienfrage wird man wohl auf einen solchen Nachweis verzichten müssen. Aus folgendem dürfte erhellen, dass diese Behauptung keine gar zu gewagte ist.

Die Apostelgeschichte darf ganz unzweifelhaft nur als Bestandteil der Lukanischen Schriftstellerei aufgefasst werden. Sie ist also zeitlich nach dem dritten Evangelium anzusetzen. Das vierte Evangelium muss aus den synoptischen Evangelien abgeleitet werden. Der Nachweis einer besonderen Quelle des Johannes neben der gesamten synoptischen, wie ihn H. H. Wendt (Das Johannesevangelium, 1900) zu führen suchte, kann nicht als gelungen gelten, wie seinem Rezen-

senten Baldensperger (Theol. Lit. Z., 1901, Sp. 445—450, namentlich Sp. 449 al. 2 und 3) zugegeben werden muss.

Aber auch Matthäus, Markus und Lukas sind aus einem Punkte zu erfassen. Wenigstens steht, wenn von der Hypothese einer besonderen Quelle für die Sprüche Jesu abgesehen wird, für die neuere Kritik schon seit Wille und Weisse fest, dass der Grundstoff des Matthäus und des Lukas aus Markus geflossen ist. Auch die beachtenswerteste Gegnerschaft gegen diese Auffassung, die A. Hilgenfelds, konnte die neuere Theologie nicht, wenigstens nicht der Hauptsache nach, von ihr abbringen. Wenn nun auch vom Markusevangelium nicht bewiesen werden kann, dass es vor dem Jahr 70 geschrieben worden sei, so ist es mit den übrigen noch viel weniger der Fall.

H. J. Holtzmann scheint freilich, als er seine schon oben (S. 6) angeführte Rezension meiner früheren Schrift schrieb, immer noch geneigt gewesen zu sein, das 13. Kapitel des Markus („die kleine Apokalypse") in eine ältere Zeit als 70 n. Chr. zurückzuverlegen, obwohl er in seiner Einleitung ins N. T. (3. Aufl. 1892, S. 374) erklärte: „Sicher steht auch der 2. Evangelist unter dem Eindruck der Zerstörung Jerusalems". Wäre Holtzmann mit jener seiner Neigung im Recht gewesen, so bestünde freilich einige Aussicht, ein recht hohes Alter für den Menschensohn in Mark. 13, 26 zu gewinnen, und unsere Aufstellungen über diesen Gegenstand, namentlich auch über die Ursprungszeit des Deuterodaniel, wären dann vielleicht hinfällig. Holtzmann hätte die frühe Entstehung von Mark. 13 wohl verteidigt mit dem Hinweis, dass in V. 14 der „Greuel der Verwüstung" „noch ganz in seiner Danielischen Form auftrete", diese Stelle also eine unbestimmtere Weissagung auf die Zerstörung von Jerusalem enthalte als die Parallelstelle Luk. 21, 20, wo ausdrücklich vom römischen Belagerungsheer gesprochen wird. Holtzmann hätte ferner wohl geltend gemacht, dass Markus „noch" von Verführung durch falsche Christusse und ebensolche Propheten spreche, während in Lukas davon — eben

unter dem Eindruck der vollendeten Tatsachen — „nicht mehr“ die Rede sei. Der „ältere Standpunkt“ des Orakels von Mark. 13 erweise sich als solcher auch noch dadurch, dass in V. 30 seine Erfüllung für die damals lebende Generation in Aussicht gestellt werde. Aber dieses letztere findet sich doch auch in der Parallele bei Lukas (21, 32), und Holtzmann selber gibt zu, dass die in Lukas erhaltene Bearbeitung der „kleinen Apokalypse“ nach dem Jahr 70 entstanden sei. Wenn ferner Lukas die Vorgänge vor dem Sturz von Jerusalem mit deutlicheren Strichen zeichnet, so konnte doch die undeutlichere, dem apokalyptischen Gebrauch mehr entsprechende Schilderung nachher gebildet worden sein, wie dies ja auch Spitta (Die grosse eschatolog. Rede Jesu, Theol. Stud. u. Krit. 1909, S. 348 ff. bes. 371 ff.) gegen die seitherigen Kritiker zugunsten seiner Auffassung von dem älteren Ursprung des Lukasberichts geltend zu machen weiss. Was aber die Weissagung von den Pseudochristussen u. s. f. betrifft, so fragt sich immer noch, auf welche Zeit eigentlich die Fassung der „kleinen Apokalypse“ anspielen will. Ist es nicht die der ersten Zerstörung durch die Römer, so könnte es ja die zweite im Jahr 135 n. Chr. unter dem Kaiser Hadrian sein, mit der erst die völlige und endgültige Zertrümmerung des jüdischen Volks und seines Kultus eintrat und das Auftreten eines falschen Messias und falscher Propheten verbunden war. Denn wenn man, wie W. Brandt (Die evang. Geschichte S. 151), den Eindruck gewinnt, dass unsere Evangelien, auch das des Markus, erst einer so späten Zeit ihr Dasein verdanken, so kommt man dadurch offenbar nicht in Widerstreit mit dem Bestreben, Ordnung zu bringen in die Datierung der verschiedenen altchristlichen und spätjüdischen Schriften, die hier in Frage kommen. Insbesondere ist immer von neuem zu betonen, dass noch keine wissenschaftliche Widerlegung derjenigen Erwägungen erfolgt ist, die auf eine so späte Zeit führen. Die Theologen sind bis jetzt auf diese Gedanken noch nicht des näheren eingegangen.

Keinenfalls vermögen H. J. Holtzmanns Ausführungen unser Ergebnis über den Deuterodaniel noch auch die Annahme zu erschüttern, dass der Gebrauch unseres Ausdrucks im Neuen Testament aus Dan. 7, 13 unmittelbar oder mittelbar geflossen sei.

Auch Joh. Weiss (Das älteste Evangelium, 1903, S. 73 ff.) vermag uns keineswegs davon zu überzeugen, dass der Verfasser von Mark. 13 die Zerstörung des Tempels — nämlich die vom Jahr 70 n. Chr. — „noch nicht erlebt haben kann," dass also diese Stelle, und dann wohl das zweite Evangelium überhaupt, vor diesem Jahr niedergeschrieben sein müsse. Weiss vermag es um so weniger, als er kurz darauf (S. 79, A. 1) gestehen muss, „dass man dasselbe auch von der Rede Matth. 24 sagen und damit für Abfassung des ersten Evangeliums vor 70 n. Chr. eintreten könnte." Freilich meint er hierauf, es bestehe hier doch ein „Unterschied": Matthäus habe ja die Rede von Markus übernommen, während dieser mit ihr erstmals hervorgetreten sei. Aber Weiss hat damit doch eingestanden, dass, was er als Beweis für Abfassung vor 70 n. Chr. geltend machte, in der Tat kein stichhaltiger Beweis ist. Er müsste sonst nach seiner Methode sich auch für die Abfassung von Matth. 24 vor 70 n. Chr. erklären. Was Markus gerecht, ist dem Matthäus billig. Nicht minder verfehlt ist es, wenn Weiss in der kirchlichen Überlieferung über Aufzeichnungen des Markus, die bald nach dem Tod des Petrus oder gar noch zu Lebzeiten des Petrus zu stande gekommen seien, „etwas Richtiges" finden und daraus auf eine sehr frühe Abfassung des 2. Evangeliums schliessen will (a. a. O. S. 350). M. Brückner (Die Petruserzählungen im Markusevangelium. Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. 1907, S. 48 ff.) hat mit vollem Recht darauf aufmerksam gemacht, dass die Bemühungen der alten Kirchengelehrten, das Ansehen der kanonischen Evangelien durch Anknüpfung an apostolische Tradition zu befestigen, die Bürgschaft ihrer historischen Richtigkeit durchaus nicht in sich selber tragen.

Kann nun von unserer sicheren Kenntnis über das Alter der Evangelien aus gegen die hier verfochtene Aufstellung — die Herleitung des „Menschensohns“ aus einer nachchristlichen Schrift — nichts vorgebracht werden, so wird man dafür auf die sogenannte „Rede-“ oder „Spruchquelle“ zurückgreifen, auf deren Benutzung durch die Evangelien die meisten neueren Theologen mit Sicherheit schliessen zu dürfen glauben. Wenn dieses Schriftstück den Ausdruck „Menschensohn“ auf Jesus anwendete und vor der Zerstörung Jerusalems durch Titus schon bestand und wenn es sicher auf alter Überlieferung beruht, die auf den geschichtlichen Jesus von Nazareth zurückreicht, so darf diese Selbstbezeichnung Jesu nicht oder nicht allein aus Dan. 7 abgeleitet werden. Aber man beachte wohl, welche Menge von Voraussetzungen dabei angenommen werden muss, die nicht beweisbar sind. Denn wie will man, selbst wenn man alle drei Synoptiker die e i n e Logiensammlung benützen lässt, wahrscheinlich machen, wann sie entstanden sei? und wie das weitere, dass sie unsere Formel schon dargeboten habe? Wie vermöchte man uns ferner glaubhaft zu machen, dass sie sich gerade in den „echten“ Sprüchen Jesu finde? Welches Kennzeichen hat man überhaupt bisher gefunden, um „echte“ und „unechte“ Sprüche Jesu zu unterscheiden? Darf man denn nicht alle für gleich „echt“ halten? Wenn es „unechte“ Sprüche Christi in den kanonischen Evangelien gibt, wie vielfach versichert wird, warum sollten nicht eben diejenigen, in denen sich „der Menschensohn“ findet, hierzu gehören?

Übrigens scheint es, als ob man gerade bei diesen Sprüchen recht gut ohne die Hypothese von der Spruchquelle auskommen könne. Unser Ausdruck kommt bei Markus nämlich nirgends vor, ohne dass er wenigstens von einem der beiden anderen Synoptiker an derselben Stelle der evangelistischen Erzählung ebenfalls verwendet wird (s. Mark. 2, 10. 28. 8, 31. 38. 9, 9. 12. 31. 10, 33. 45. 13, 26. 14, 21 (2mal), 14, 41. 62 und vgl. dazu die Parallelen; s. H o l s t e n s Statistik der Stellen a. a. O. S. 14 f.). Kein einzigesmal steht Markus

mit dem Ausdruck allein. Auch in bezug auf den „Menschensohn“ erweist sich also Markus mit grösster Wahrscheinlichkeit als der Stamm der synoptischen Christusdarstellung, Matthäus und Lukas als seine Abzweigungen. Würden sich die beiden nicht aufs engste an Markus auch in diesem Stück anlehnen, sondern einer eigenen Überlieferung folgen, so wäre wohl zu vermuten, dass wenigstens das eine oder anderemal Markus die Bezeichnung allein hätte.

Aber selbst wenn dieser Schluss zu kühn sein sollte, so muss uns doch die Anerkennung der Markushypothese davor bewahren, bei jeder Stelle des Matthäus oder Lukas oder beider zusammen, in der „der Menschensohn“ vorkommt, während er in der Parallelstelle bei Markus fehlt, eine besondere, neben dem Markus selbständig herlaufende Überlieferung vorauszusetzen und ihr die Erhaltung des Ausdrucks in dem oder jenem Jesuswort verdanken zu wollen. Denn wenn einer solchen Annahme auch nur die Möglichkeit gegenübersteht, dass jeder der beiden Seitenreferenten durch Markus zur Anwendung der Formel angeregt wurde, so kann von jenem Standpunkt aus auch nicht das geringste Stück festen Bodens erreicht werden. Um hier eine sichere Methode zu gewinnen, muss man vor allem dem beipflichten, was P. Wernle zu diesem Punkt gesagt hat (Synopt. Frage, 1899, Vorrede S. VI). „Falls der Beweis erbracht ist, dass Markus“ — Wernle setzt noch hinzu: „und die Reden“ — „die Quellen des Lukas und Matthäus sind, so scheiden für die Menschensohnfrage Matthäus und Lukas selbst dann aus, wenn einzelne Stellen in ihnen irgend einer Hypothese vom Menschensohn besonders günstig scheinen würden“ (vgl. auch Wrede, Messiasgeheimnis S. 6). Damit ist ein solcher Eklektizismus, wie ihn z. B. Dan. Völter (Das messian. Bewusstsein Jesu 1907) übt, von dem aber auch Wellhausen (Skizz. u. Vorarb. 1899, S. 187 ff.) nicht freizusprechen ist, aufs entschiedenste abgelehnt. Beide wollen zu einer gewissen Urform der Aussprüche mit „Menschensohn“ auf dem Wege gelangen, dass sie einer Anzahl von Stellen in

dem einen Synoptiker, die den Ausdruck enthalten, andere aus einem anderen Synoptiker gegenüberstellen, in denen der Ausdruck nicht vorkommt, und diesen den Vorzug der Ursprünglichkeit zuerkennen. Dabei entsteht ein sonderbares Schwanken in der Behandlung der drei ersten Evangelien, indem bald die Markushypothese angenommen oder in diesem Evangelium die „älteste nachweisbare Gestalt der evangelischen Tradition“ gesehen (Wellhausen, a. a. O. S. 206), bald wieder Matthäus oder Lukas als die besseren Quellen angerufen werden (z. B. ebd. S. 211). Ein solches Verfahren verdient kein Vertrauen, wenn es auch gewissen theologischen Interessen entgegenkommen mag.

Aus den Evangelien kann keinerlei Beweis geschöpft werden, dass der Ausdruck „Menschensohn“, wie er dort gebraucht ist, älter als der Deuterodaniel und ohne dessen Einfluss in Aufnahme gekommen sei. Sonach findet sich im Neuen Testament überhaupt keine Schwierigkeit für unsere Auffassung vom Alter der Kapitel 1—7 des Daniel und die Erklärung des „Menschensohns“ aus diesem spätjüdischen Schriftstück.

III. Kapitel.

Ist Dan. 7, 13 durch fremden Mythos beeinflusst?

Allenthalben, wo wir bis jetzt die fragliche Bezeichnung oder eine ihr ähnliche fanden, wurden wir, soweit es sich um die Erklärung ihrer Verwendung handelte, gebieterisch auf Dan. 7, 13 zurückverwiesen. Dennoch wollen einzelne diese Stelle nicht als ihre letzte Ursprungsstelle gelten lassen. Sie behaupten, es habe sämtlichen Schriften des jüdischen und christlichen Altertums, in denen von dem Menschensohn als einem zwischen Menschen und Gott mitten inne stehenden Wesen gesprochen werde, in letzter Linie eine fremde Quelle zugrunde gelegen. Sei diese auch von den Verfassern der Henochischen Bilderreden, der Apokalypsen des Esra und Johannes, denen der Evangelien und von Christus selber nicht benutzt worden, ja ihnen nicht einmal bekannt gewesen, so sei doch schliesslich der Verfasser von Dan. 7 unter ihrem Einfluss gestanden. Er habe die Vorstellung von einem Gottmenschen, die ursprünglich anderswo heimisch gewesen sei, in die jüdische Welt verpflanzt. Eine altorientalische Tradition sei in den Daniel und von hier aus auch in andere Apokalypsen eingedrungen. Durch sie haben auch die Evangelien — oder Jesus — in letzter Linie den Anstoss zur Verwendung der merkwürdigen Bezeichnung für den Gottessohn erhalten. Jene Vorstellung sei von Hause aus eine babylonische.

Wäre das alles gewiss zu machen, dann wäre auch nicht mehr so leicht zu bestreiten, dass der „Menschensohn“ des Henoch u. s. f. bloss unter dem Eindruck der Danielstelle und deren Auslegung sich gebildet habe. Man könnte dann schwer leugnen, dass der Babylonismus jenen Verfassern selber die Hand geführt habe. Daniel könnte dann nur den Späteren eine gewisse Richtung für ihre Auffassung vom „Menschensohn“ gegeben haben: er hätte bewirkt, dass unter der my-

thischen Menschengestalt, die unter den hebräischen Schriftstellern ihm zuerst bekannt wurde, der den Israeliten verheissene Messias und Weltrichter verstanden wurde. Dürfte man das Vorhandensein eines solchen alten Glaubens an eine Mittlergestalt, die als „der Mensch“, der „Urmensch“ oder als „der Menschensohn“ bezeichnet worden wäre, als wahrscheinlich hinnehmen, so wäre auch ferner noch gestattet zu glauben, dass Jesus sich „den Menschensohn“ nannte, nachdem nachgewiesen ist, dass Dan. 7 erst nach Jesu Zeit verfasst wurde. Es könnten dann die Evangelisten noch so spät geschrieben haben, eine grosse Schwierigkeit gegen die Geschichtlichkeit der Selbstbezeichnung Jesu läge darin nicht. So wäre die Glaubwürdigkeit der Evangelien im gewöhnlichen Wortsinn, insbesondere die des Markus, zu einem nicht unwichtigen Teil gerettet. Allerdings um den Preis, dass „Babel bis in das Selbstbewusstsein Jesu“ „hineinzuspielen“ scheint, den, wie schon bekannt (s. oben S. 46), P. Fiebig gerne entrichtet. Der Preis dürfte ja auch kaum zu hoch sein gegenüber den Vorteilen, die dabei erreicht werden und die dieser Annahme eine zahlreiche Anhängerschaft noch auf lange sichern. Ihre Voraussetzungen und Folgerungen sind nicht mehr weit davon entfernt, „Gemeingut“ der Theologen zu werden. Um so mehr ist es nötig, des näheren zu untersuchen, was an dieser Hypothese Richtiges sein könnte. Es ist insbesondere zu fragen, ob es, wie Gunkel und Gressmann (a. a. O.) behaupten, einen „babylonischen Mythos“ vom „Menschen“ oder „Menschensohn“ gebe, der in die israelitische Religion, vielleicht zunächst bloss in den Volksglauben, gewandert und von hier aus in Dan. 7, 13 gekommen sei.

Diese Untersuchung werden wir aber kaum führen können, ohne uns nochmals Hauptinhalt und Zweck des 7. Kapitels des Daniel zu vergegenwärtigen.

Der Verfasser berichtet, Daniel habe einen Traum gehabt und ihn nachher der Hauptsache nach — also nicht mit allen seinen Einzelheiten — niedergeschrieben (V. 1). Um einen Traum handelt es sich nicht bloss nach dem Text der

Masora, sondern auch der Septuaginta (V. 2. 7. 13 Anfang). Der Traum soll folgender gewesen sein: Vier Tiere, eines verschieden von dem andern, tauchen aus dem Meer auf (V. 3). Das erste gleicht zuerst einem Löwen mit Adlersflügeln, wird aber dann so verändert, dass es äusserlich zum Teil und innerlich ganz einem Menschen gleicht (V. 4). Darauf erscheint ein anderes Tier, das wie ein Bär aussieht (V. 5). Nach ihm eines, das einem Panther ähnlich, nur dass es mit vier Flügeln und ebensovielen Köpfen versehen ist (V. 6). Darauf kommt — immer nur im Traum, wie der Verfasser den Propheten nochmals versichern lässt — ein ganz schreckliches Tier, das gar nicht näher beschrieben, jedenfalls nicht mit den anderen Tieren verglichen werden kann, mit 10 Hörnern (V. 7), denen ein elftes nachwächst (V. 8). Dieses elfte wird jetzt schon deutlich genug als das Bild eines menschlichen Individuums bezeichnet, das „hochfahrende Dinge redet". Nunmehr sieht der Träumende, wie Thronsessel aufgestellt werden und ein alter Mann sich niederlässt, der allerdings so beschrieben wird, dass man in ihm nur ein Bild für Gott erkennen kann (V. 9 f.). Er ist von Myriaden von Dienenden umgeben (V. 10). Es wird Gericht gehalten, besonders über das vierte Tier (V. 10 f.). Dieses wird durch Feuer vernichtet (V. 11). Ebenfalls noch im Traume (V. 13 Anfang) sieht dann Daniel so etwas wie ein menschliches Wesen erscheinen, das mit den Wolken zu dem Alten kommt (V. 13). Hier erhält es die Herrschaft über sämtliche Völker, und zwar für alle Zeiten (V. 14). In seinem Traum ist nun Daniel bekümmert um das, was er eben gesehen hat (V. 15). Er lässt sich ihn daher sogleich, noch als Träumender, erklären (V. 16). Einer der Dastehenden — also aus der Umgebung des „Alten" — gibt ihm die Erklärung, dass die vier Tiere vier Reiche bedeuten (V. 17, so nach der Septuaginta), die auf der Erde nacheinander erstehen sollen. An ihrer Stelle werde das Volk der Heiligen des Höchsten die Herrschaft bekommen, also das fünfte Weltreich gründen (V. 18). Da der Prophet über das eben gerichtete Reich noch besondere Auskunft haben möchte

(V. 19—21) und namentlich noch daran erinnert, dass „der Alte kam und den Heiligen des Höchsten Recht verschafft wurde“ (V. 22) — wie ja Daniel eben im Traum gesehen hat —, so erhält er noch die besondere Antwort, dass unter den Hörnern Herrscher zu verstehen seien (V. 24), und dazu genaueren Aufschluss, was das elfte Horn bedeute (V. 24 f.). Dabei wird dem Seher wiederum die Versicherung zuteil, dass nach dem Gericht über das vierte Tier (V. 26) das heilige Volk dauernde Herrschaft erlangen werde (V. 27). „Damit geht der Bericht zu Ende“ (wie V. 28 nach der Masora lautet), während die Septuaginta statt dessen eine andere Lesart bietet (s. Jahn, Buch Daniel z. d. St., 1904 S. 74).

Es wird, wie man sieht, nach dem Traumbild im eigentlichen Sinne noch im Traume seine Deutung angegeben. Sicher bedeutet jede Gestalt, die zu diesem Traumbild gehört, ausser jener menschlichen etwas, und zwar etwas anderes, als was sie ihrem äusseren Anschein nach darstellt: die vier Tiere — nämlich die vier alten Weltreiche, der „Alte“ — nämlich Gott, die Myriaden von Dienenden — nämlich Gottes Engel. So muss doch auch die Gestalt, die einem Menschenkind gleicht, etwas bedeuten, was ihr nicht ohne weiteres angesehen werden kann, sondern durch besondere Erklärung erläutert werden muss. Sie kann nicht sich selber bedeuten. Das heisst: sie ist ein Symbol, eine Allegorie. Es wird mit dürren Worten gesagt, wofür: für das Volk der Heiligen. Denn nach V. 18, also in der ersten, allgemeineren Deutung, die der Träumende erhält, soll ja eben dasjenige in der Wirklichkeit geschehen, was nach V. 14 im noch ungedeuteten Traumbild, also bloss sinnbildlich, vor sich gegangen ist. Der Empfänger der „ewigen“ Herrschaft ist nach V. 14, also im noch ungedeuteten Traum, das menschliche Wesen von V. 13, nach V. 18 aber, also in der Deutung des Traumbildes, die „Heiligen des Höchsten“. Folglich ist der „Menschensohn“ des Traumbildes das heilige Volk der Deutung. Diese Gleichung wird zum Überfluss noch in V. 22 und zudem noch

in V. 27, gleichsam in zweiter und dritter unveränderter Auflage der Auslegung von neuem bekräftigt. Sie wird aber schon bestätigt, wenn ein solcher Gegner der symbolischen Auslegung wie Grill (Untersuchungen über die Entstehung des 4. Ev. 1. Teil, S. 54) ausdrücklich erklären muss, die innige Beziehung zwischen dem „Menschensohn" und dem „Volk der Heiligen" gehe aus dem Verhältnis von Dan. 7, 14 und 24 hervor: eine und dieselbe Herrschaft werde das einemal dem „Menschenähnlichen", das anderemal dem Gottesvolk gegeben. Dass jenes im Traumbild und dieses in der Deutung geschieht und beides eine und dieselbe Handlung — die Verleihung der Weltherrschaft — vorstellt, dass beidemale nur die Darstellungsweise verschieden ist, dass folglich auch das Dativobjekt der Handlung — Menschengestalt und Volk Israel — beidemale eines und dasselbe sein muss, sollte doch anerkannt werden. Grill meint freilich (a. a. O. Anm. 2), die Herrschaft werde erst an den „Menschenähnlichen", dann an die „Heiligen des Höchsten" gegeben. Er könnte ebensogut erklären, die Weltherrschaft werde (nach V. 11) erst dem vierten Tiere, dann (nach V. 26) dem vierten Weltreich genommen und es halte erst der Alte der Tage (V. 10) und dann der Höchste des Himmels Gericht (V. 26).

Es ist in Dan. 7 nichts anderes geschehen als — um nur ein einziges Beispiel unter vielen herauszuheben — was Amos (8, 1) tut, wenn er seinen Hörern und Lesern von einem Korb mit reifem Obst, den er geschaut habe, erzählt und nachher erklärt, das bedeute, dass über Israel der Herbst des Gottesgerichts kommen werde. Der apokalyptische Seher will nicht anders verfahren als der Prophet der älteren Zeit. Schon Wellhausen hat übrigens (Skizzen und Vorarbeiten VI, 1899. Zur apokalypt. Lit. S. 220 f.) den dicken Strich entfernt, mit dem die Theologen die Apokalyptik von der alten Prophetenkunst und ihrer schriftstellerischen Ausdrucksweise trennen wollten. Wie man nach einer genaueren Bekanntschaft mit dem Inhalt von Dan. 7 darin noch eine

„Spekulation" sehen mag, wie z. B. Bousset (Hauptprobleme der Gnosis, 1907, S. 177, A. 1), ist unerfindlich.

Bei der vorstehenden Erklärung ist allerdings vorausgesetzt, dass Allegorie und Deutung von Dan. 7 aufs engste zusammen- und nicht verschiedenen Verfassern angehören. P. Volz, der (Jüd. Eschatologie, 1903, S. 10) beide zu trennen geneigt ist, gibt keine Tatsachen an, aus denen auf zweierlei Urheberschaft an diesem Kapitel geschlossen werden könnte. Übrigens dürfte dessen ursprüngliche Einheitlichkeit auch daraus hervorgehen, dass in ihm doch wieder das Bild und dessen Deutung nicht aufs genaueste auseinandergehalten sind. Während nämlich das Bild gezeichnet wird, schleichen sich Züge ein, die nach strengem Stil in die Deutung gehörten, so die Menschenaugen und der Mund am elften Horn in V. 8 und die Farben, mit denen der „Alte" dargestellt wird (V. 9 f. vgl. oben S. 55). Ähnliches geschieht ja auch in 8, 11, wo von dem kleinen Horn gesagt wird, dass es Gott das „beständige Opfer" entzogen habe, der Verfasser also, während er scheinbar noch im Gleichnis redet, seine Meinung unmittelbar und unbildlich ausdrückt. Andererseits wird in der Deutung von 7, 1—14 oder vielmehr in der Einleitung zur Deutung von V. 7—14 ein Zug nachgetragen (V. 21), der eigentlich schon in der Allegorie stehen sollte. Es ist der siegreiche Kampf des Horns gegen das heilige Volk. Es ist keine Berechtigung dazu vorhanden, mit Feine (Theologie des N. T.s, 1910, S. 57) zu behaupten, dass dieser Zug „zur vorigen Deutung" nicht passe. In dieser, wie Feine selbst zugibt, ganz allgemein gehaltenen Deutung des gesamten Gleichnisses V. 1—14 wird allerdings nichts von dem Kampf ausdrücklich gesagt, der der Weltherrschaft des fünften Reichs vorausgeht. Vielleicht liegt das in der Absicht des Verfassers. Er erreicht damit jedenfalls eine gewisse Spannung, indem er nicht mit der Türe ins Haus fällt. Der Seher bittet nochmals um genauere, um besondere Deutung des vierten Tieres mit seinem elften Horn. Richtig ist nur, dass der Zug von dem Kampf mit den Heiligen in der Tier-

und Menschenallegorie (V. 1—14) nur andeutungsweise (V. 8 Schl., V. 11 Anf.) angebracht ist. Fehlt doch in unserem Kapitel auch jede Anspielung auf die Kämpfe, unter denen die älteren Weltreiche sich in der Herrschaft ablösten. Man darf aber nicht so weit gehen, zu behaupten, dass in der Deutung von V. 19 ab, insbesondere von V. 21 sich etwas finde, was der vorhergehenden (V. 17 f.) oder dem Inhalt der Allegorie (V. 1—14) „widerstrebe". Daher ist Feines Schluss aus seiner Wahrnehmung über V. 21: „der Verfasser hat wohl einen überlieferten Stoff aufgenommen", zu dem er sich offenbar selber nicht ganz zuversichtlich bekennen will, hinfällig. Es gibt ausserdem keinen Beweis dagegen, dass Dan. 7 aus einem Guss sei. (S. auch u. i. Anm. 1 das gegen Joh. Weiss Bemerkte.)

Es wäre kaum je der Gedanke daran aufgekommen, dass die Allegorie von Dan. 7 vom Verfasser anderswoher als aus seinem eigenen Geiste geschöpft worden sei, wenn nicht die verschiedensten theologischen Interessen sich namentlich auf den 13. Vers geworfen hätten. Denn man sieht an und für sich nicht ein, weshalb der Urheber von Dan. 7 seine Bilder nicht ebenso frei hätte schaffen können wie der von Kap. 8.

Freilich hält A. Jeremias (Das A. Testament im Licht des alten Orients, 2. Aufl. 1906, S. 596, S. 51) es für wahrscheinlich, dass der Widder in Dan. 8 deshalb zur Darstellung des persischen Reiches herangezogen worden sei, weil in der alten, aus dem Orient stammenden Astrologie, in der den einzelnen Bildern des Tierkreises gewisse Länder zugeteilt sind, Persien durch den Widder vertreten worden sei. Er weist aber nicht nach, dass die arabischen Schriften, in denen das geschieht, aus den ältesten Quellen geschöpft haben. Er tritt auch nicht den Nachweis dafür an, dass Widder und Persien durch die Astrologen ganz unabhängig von Dan. 8 zusammengestellt worden seien. Wenn er vollends nachweisen soll, dass der Ziegenbock als Sinnbild für Makedonien einen ähnlichen Ursprung habe, ist er in einer recht üblen

Lage. Er muss nämlich aus dem Ziegenbock erst einen Steinbock werden lassen, und den findet er in seiner Quelle als Tierkreisfigur für — Syrien(!), nicht für Javan oder Makedonien. Weit ansprechender als solche um die Ecke führende Kombinationen war die Vermutung Hävernicks (Komm. über d. Buch Dan. 1832, S. 258), dem sich auch Keil (Komm. über Daniel 1869, S. 243) und A. Kinzler (Bibl. Naturgesch. 9. Aufl. 1884, S. 15) anschlossen, dass nämlich der Widder deshalb als Sinnbild Persiens herangezogen werde, weil im Zendavesta (Jescht Behram) einer der eranischen Schutzgeister (Behram) neben anderen Gestalten auch in der eines „Schafbocks mit reinen Füssen und scharfgespitzten Hörnern“ erscheint. Hävernick konnte dazu noch anführen, dass der Sassanide Sapor im Jahr 363 n. Chr. im Kampf mit Julian einen goldenen Widderkopf als Abzeichen der königlichen Würde auf dem Haupt getragen habe (Amm. Marcell. XIX, 1). In gleicher Weise meinte Hävernick (a. a. O. S. 259) in dem Ziegenbock von Dan. 8 eine Erinnerung daran zu finden, dass die Ziege in engerer symbolischer Beziehung zu den Makedoniern stehe, wie aus dem Namen ihrer alten Königsstadt und gewissen makedonischen Insignien hervorgehe. Hävernick konnte doch wenigstens gute Belege aus alter Zeit angeben, und die Erklärung aus tatsächlichen Volksvorstellungen, Bezeichnungen und Bräuchen ist gewiss natürlicher als die aus späteren Künsteleien unbekannter Herkunft. — Aber wozu bedarf es überhaupt solcher Herleitungen? Es kommt einigemale im Alten Testament vor, dass grosse Herren mit Hornträgern, insbesondere Böcken und Widdern verglichen werden (Jes. 19, 9, Jer. 50, 8, Sach. 10, 3, besonders Ezech. 34, 17. 39, 18). Wurden sie nun zu bildlichen Vertretern ganzer Mächte oder Reiche, so konnten ihre Hörner so bequem als deren Beherrscher gedeutet werden. Auf die Frage, weshalb der Bock gerade Makedonien und der Widder Persien darstelle, wird man dann wohl am besten antworten: weil das schnell erobernde Makedonien in jenem wehrhaften und zugleich sprungfertigen, das schwerfällige

orientalische Reich dagegen, das es niederrannte, in diesem weit weniger lebhaften Tier abgebildet werden konnte (A. Kinzler, a. a. O. S. 15. 13).

Gunkel hat unseres Wissens mit seinem Bestreben, allenthalben babylonischen Mythos zu finden, vor Widder und Bock in Dan. 8 bis jetzt halt gemacht: er will sie wenigstens nicht aus der alten Tiamat entstanden sein lassen. Die Theologen, die Kap. 8 und 7 auf einen einzigen Verfasser zurückführen, müssen natürlich auf die Frage völlig schweigen, weshalb dieser in Kap. 7 weniger geschickt und erfinderisch gewesen sein sollte als in Kap. 8 (vgl. meinen „Daniel d. Römerzeit S. 86). Indessen ist dem Dichter von Kap. 7 die Fähigkeit zur Allegorie desto mehr zuzutrauen, je weniger sein Erzeugnis ein besonders schöpferisches zu sein scheint. Er hatte ja offenbar Kap. 8 zum Vorbild genommen und konnte nach ihm die verschiedenen Weltreiche in Lebewesen verkörpern. Er konnte hiezu diejenige Auswahl treffen, die ihm zur Charakteristik der einzelnen Reiche ebenso geeignet schien wie die, die in Kap. 8 getroffen war.

Schwer war es wahrhaftig nicht, das persische Reich mit einem Bären zu vergleichen, nachdem in Kap. 8 ein Tier von wenig gefährlicher oder reizbarer Gemütsart (s. wiederum Kinzler, a. a. O. S. 58 und vgl. S. 13) dazu verwendet war; es war auch nicht schwer, die Schnelligkeit der makedonischen Eroberer statt in dem flüchtigen Bock von Kap. 8 in dem ebenfalls schnellen Panther darzustellen (Hab. 1, 8; s. Kinzler, a. a. O. S. 55). Das Abbild des babylonischen Reichs ist keinenfalls aus dem alten Testament unverständlich (s. meinen „Daniel der Römerzeit“ S. 35 und 36) — sogar Gunkels Anhänger Bertholet (Daniel u. s. f.; rel. gesch. Volksb. II, 17. 1907. S. 50) gibt zu, dass es ebenso wie Bär und Panther in V. 5 und 6 aus Prophetenstellen erklärt werden kann (Jer. 4, 7. 50, 17. Ez. 17, 3. Jes. 11, 6 f.) —, und an die Beschreibung des römischen Reichs ist vollends wenig schriftstellerische Kunst verschwendet worden.

Wie kommt nun aber der Verfasser von Kap. 7 dazu, gerade einen Menschen zum Vergleich mit dem fünften, dem ewig dauernden Reich heranzuziehen? Wie konnte das Volk Israel, der Träger dieses Reichs, durch eine menschenähnliche Gestalt versinnbildlicht werden?

Wenn man sich gegenwärtig hält, dass die Danielische Apokalypse von alttestamentlichen Gedanken und Bildern lebt (s. u. a. Jul. Böhmer, Reich Gottes und Menschens. S. 17, 34, 36), wenn man ferner nicht leugnen will, dass die Wahl der Tiere in Kap. 7 sich ganz aus der alttestamentlichen Grundlage erklären lässt (Dan. d. R. a. a. O.), so wird man es auch nicht ablehnen wollen, für den „Menschensohn" des Danielischen Traumbildes einen Vorgänger im Alten Testament zu suchen. Man findet ihn in Ps. 80, 18. Gleichgültig, ob dieser Vers schon ursprünglich dort stand oder nicht (er steht übrigens in der Septuaginta): hier wird das Volk Israel verglichen mit „einem Mann zur Rechten Gottes und einem Menschensohn, den Jahveh sich kräftig aufgezogen hat". Ist nicht auch sonst in den Psalmen, z. B. 89, 39 ff. das Volk Israel wie ein einzelnes menschliches Wesen — Gott gegenüber — vorgestellt? Kann nicht Deuterodaniel in Hos. 11, 1 die jetzige masoretische Lesart („meinen Sohn", von Israel gesagt), die auch Matthäus (2, 15) liest, vor sich gehabt haben? Wird nicht Israel öfters mit einem weiblichen Individuum verglichen? (s. Hos. 1—3; Mich. 4, 10 u. a.).

Indessen muss allerdings gefragt werden, ob der Vergleich gerade in den Zusammenhang unseres Textes passt, ob er also zu dem stimmt, was gerade hier von dem Volk Israel gesagt werden soll. Dieses Volk ist vorgestellt als das Volk der Heiligen (V. 21). Es steht zu Gott in allernächster Beziehung. Darum kann es unter allen Lebewesen bloss mit einem menschlichen verglichen werden. Ein solches steht nach Ps. 8, 6 nur wenig unter der göttlichen Stufe. Obwohl alles Lebende seine Seele ebenfalls von Gott hat, so ist nur „des Menschen Hauch eine Leuchte Jahvehs" (Prov. 20, 27). Das Volk der Heiligen soll aber zur ewigen Herrschaft be-

rufen werden. So wird auch in Ps. 8, 7—10 der Mensch als „der Statthalter Gottes auf Erden“ dargestellt (s. H. Schultz, alttestamentl. Theologie 5. Aufl. 1896, S. 503). Schon im ersten Kapitel des Alten Testaments (V. 27 f.) ist von diesem Herrscherberufe die Rede, der natürlich als ein dauernder gedacht ist. Deuterodaniel könnte also kein passenderes Bild für Israel finden, gerade wenn er beim alttestamentlichen Rahmen, von dem er sich auch sonst nicht zu entfernen scheint, geblieben ist. S. u. Anm. 5.

Aber so leichten Kaufes sollen wir nicht davonkommen. Mit einer gewissen Hartnäckigkeit erhält sich die alte, schon im Buch Henoch, 4. Esra und in den Evangelien, demgemäss auch in der kirchlichen Theologie geübte Erklärung, wornach die Menschengestalt ein Individuum bedeuten müsse und schon im Traumbild nur als solches gemeint sei. Nicht ein Sinnbild sähe hiernach der Apokalyptiker, sondern schon den eigentlichen Gegenstand seines Orakels, eine Person, die allerdings zum Volk der Heiligen und deren Reich in engster Beziehung steht, nämlich den Messias, oder als wer sie sonst näher zu bestimmen sein mag. Wenn diese Person in der Deutung nicht genannt wird, vielmehr hier plötzlich die Heiligen des Höchsten statt ihrer auftreten, so wird von dieser Erklärung vorausgesetzt, dass die Deutung etwas recht Wichtiges verschweige, oder gar, dass sie nicht das Richtige, nicht den ursprünglichen Sinn des Traumes treffe. Glaubt man so in der Gestalt des Menschen von Dan. 7, 13 nur Persönliches gefunden zu haben, so wird man leicht dazu veranlasst, die vermeintliche eigentümliche Bezeichnung „Menschensohn“ für sie mit ausserjüdischen Gedanken in Verbindung zu bringen, weil sich in der hebräischen Literatur nicht leicht ein Anhaltspunkt für das Vorhandensein eines solchen Titels entdecken lässt.

Die meisten Bedenken gegen die symbolische Deutung der Menschengestalt von Dan. 7, wie sie unter Späteren besonders von Hitzig und Holsten, übrigens auch schon von v. Hofmann (Weissagung und Erfüllung 1841, I. S. 290)

verfochten, wie sie neuerdings aber auch von Marti, Baldensperger, Dalman u. a. angenommen worden ist, hat Grill ausgesprochen (a. a. O. S. 50 ff.). Er dürfte wohl eine vollständige Sammlung solcher Gründe bieten, die gegen die neuere Erklärung überhaupt ins Feld geführt werden können, ist also in erster Linie als deren Gegner zu berücksichtigen.

Zwar erkennt er unumwunden an, dass „einige erhebliche Gründe“ für die Auslegung, die er bekämpft, geltend gemacht werden können, nämlich erstlich, dass im Bild der „Menschensohn“, in der Deutung das Volk der Heiligen der Empfänger der Herrschaft sei, zweitens, dass die Danielischen Tiere Kollektive, also auch der Mensch ein solches darstelle, und zum dritten, dass von der Gestalt des Messias im Buch Daniel auch sonst nichts zu sehen sei. Man sollte glauben, diese Gründe seien sogar durchschlagend, weil sie teils (der erste und zweite) der Anlage und dem Aufbau des gesamten Gleichnisses und seiner Ausdeutung, teils (der dritte) dem theologischen Gedankenkreis des ganzen Buches, also auch des Abschnitts 1—7 entnommen sind. Indessen prüfen wir, was diesen Gründen entgegensteht.

Grill beruft sich darauf, dass „das Auftreten des Menschenähnlichen nicht mit der Charakteristik des Gottesvolks übereinstimme“. Denn vor allem sei „der Menschenähnliche“ „rein himmlischer Herkunft“, könne also schon darum nicht das irdische Judenvolk abbilden, das Dan. 11, 35 als „stark läuterungsbedürftig“ charakterisiert sei. — Hier ist nun gleich ein nicht unbedeutendes Missverständnis der fraglichen Stelle zu erkennen. Es entspricht dem Textbefund in keiner Weise, dass der „Menschensohn“ himmlischer Herkunft sei. Vom Himmel als Schauplatz irgend eines Vorgangs, etwa als Ausgangsort der Menschengestalt, ist hier keine Rede. Es ist überhaupt gar nicht erfindlich, wie man die von Daniel geträumte Szene in den Himmel verlegen kann, wenn man nicht, statt auslegen, unterlegen will. Daniel schaut einen „Alten“, für den ein Thronsessel erst aufgestellt werden muss (V. 9); der Thron steht also nicht schon da, wie das

in der Behausung, wo der „Alte“ heimisch ist, sein müsste. Und nach V. 22 ist der „Alte“ ganz ausdrücklich „gekommen“, nämlich an den Ort des Gerichts, der sich da befindet, wo die Tiere, insbesondere das letzte, gehaust haben. Diese Tiere sind aber vom Meer herauf, d. h. doch wohl aufs feste Land, den Erdboden, gestiegen. Die Erde ist also der Schauplatz alles dessen, was der Seher in seinem Traume sieht. Nun wird allerdings gesagt, der „Menschensohn“ sei mit „den Wolken des Himmels“ gekommen. Hierin scheint ja eine Andeutung davon zu liegen, wohin er seinem Ursprung nach gehöre, und es wäre so der Himmel als Ausgangsort und Heimat des „Menschensohnes“ verbürgt. Wir müssten diese Beweisführung gutheissen, wenn damit, dass die Wolken zum Himmel gehören, auch ohne weiteres gesagt wäre, dass, wer dieses Fahrzeug benütze, nur im Himmel heimisch sei. Dies ist aber keineswegs der Fall. Wer auf Himmelswolken fährt, kann damit auch von einer anderen Stelle aus als gerade vom Himmel fahren. So bekanntlich Christus, der nach Apostelgesch. 1, 9 von einer Wolke — und zwar von der Erde weg — emporgehoben wird. Der feurige Wagen mit den Feuerrossen von 2. Kön. 2, 11 ist plötzlich auf der Erde und nimmt von hier aus Elias in den Himmel mit.

Auch Daniels Wolkenwagen kann sich in niederen Regionen bewegen. Wenn die Wolken als Himmelswolken bezeichnet werden, so wird damit nichts über den Ort ausgesagt, an dem sie sich unter allen Umständen befinden müssten. Die „Vögel des Himmels“, wie sie im Alten Testament öfters genannt werden, heissen so, nicht weil sie stets nur am Himmel oder gar im Himmel sich bewegen, sondern weil sie für den menschlichen Beschauer häufig so erscheinen, dass sie sich vom Himmel als ihrem Hintergrund abheben. Sonst stehen sie für den Hebräer in keiner Beziehung zum Himmel: sie sollen namentlich nicht mit jener Bezeichnung als dort beheimatet hingestellt werden. Vögel und Wolken sind beides Dinge, die in der Höhe schweben oder wenigstens schweben können. Grill müssen wir darin beistimmen, dass

Holstens Auffassung (Die Bedeutung der Ausdrucksform „der Menschensohn“ u. s. f. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1891, S. 64 ff.), wornach der Menschensohn von der Erde zum Himmel fährt, nicht ganz das Richtige trifft. Denn der „Alte“ wird ja auch nicht im Himmel geschaut (wie aus V. 22 hervorgeht). Aber eben darum hat auch Grill nicht recht, wenn er diesen Alten in die Höhe versetzt, und noch weniger, wenn er das nicht aus dem Danielischen Text selber, sondern aus Ps. 7, 8 und aus Ezechiel rechtfertigen will. Denn einmal braucht nicht jede Theophanie der anderen zu gleichen, nicht jede in die himmlischen Höhen selber verlegt zu werden. Dann aber findet sich ja auch in Dan. 7 keine eigentliche Gotteserscheinung, sondern nur das Bild einer solchen; es erscheint hier nicht Gott selber, sondern ein sinnbildlicher Vertreter von ihm, wie er in das Traumgesicht hineinpasst (s. ob. S. 55 f.).

Soll nun aber dennoch der Ort, wo der „Alte“ steht, durchaus der Himmel sein, so hat hier v. Hofmann (Schriftbeweis 1855, II., 2, S. 542) wahrhaftig den Nagel auf den Kopf getroffen, wenn er erklärt, dass dann die Wolken den „Menschensohn“ bloss von der Erde her zu Gottes Thron tragen können. Denn die Wolken befinden sich ja unterhalb des Himmels, d. h. des Himmelsraumes, wo sich Gott aufhält (wenn auch nach Gen. 1, 7 nicht unterhalb des Himmelsgewölbes); s. z. B. Ps. 18, 12 f.

Wenn gefragt werden muss, warum in dem Traum das Menschenbild gerade auf Wolken fahre, so könnte schon die Antwort genügen, dass ein aus so flüchtigem Stoff gebildeter Wagen am besten in ein „Nachtgesicht“ passt. Man kann aber auch annehmen, dass hier ein Bestandteil der Theophanie ins Bild aufgenommen sei (wie mit dem Thronsessel in V. 9), und sich hierbei daran erinnern, dass eben Gott nur Fahrzeuge aus Feuer und Wolken zur Verfügung stehen. Wenn der „Menschensohn“ nicht mit einem feurigen Wagen zu dem Alten geholt wird, wie dessen Elia gewürdigt wurde, so muss es einer aus Wolken sein. Vorausgesetzt ist dabei

allerdings, dass der Mensch auf des „Alten“ Veranlassung „kommt“ oder herfährt. Aber das hat ja weder im Bild noch in der Deutung auch nur das Geringste gegen sich. Vielmehr darf man voraussetzen, dass im Traumbild der „Alte“ den Menschen herbeizuführen befohlen hat, wie ja nach der Deutung Gott das Volk Israel zur Weltherrschaft beruft (V. 22. 27).

Ferner: wenn wirklich der „Menschensohn“ ursprünglich in den Himmel gehörte oder, um im Bilde des Traumgesichts zu bleiben, in näherer Verbindung mit der Umgebung des Alten steht, warum muss er erst zu dem „Alten“ kommen oder, wie es im Masoratext nachher heisst, zu ihm hingebracht („genähert“) werden? Dieser Frage weicht Grill damit aus, dass er erklärt, es sei in V. 13b nur die Verbringung des „Menschen“ in die unmittelbare Gottesnähe angesagt. Aber wiederum kann er sich dafür nur auf Stellen ausserhalb unseres Daniel stützen und gesteht damit selber, dass der Zusammenhang unseres Kapitels seinem Einwand keinen Stützpunkt gewährt. Wenn der Mensch zu dem „Alten“ kommt und ihm nähergebracht wird, so bedeutet dies nicht, dass er schon vorher ihm nahe war und nun noch in ganz besonders enge Nähe zu ihm gerückt werde. Wozu auch sonst der Wolkenwagen? Der muss doch für eine gewisse weitere Strecke bestimmt sein, d. h. der Schriftsteller konnte ihn nur verwenden lassen, wenn er voraussetzte, dass das von ihm geschaute Menschenbild erst in die Nähe des „Alten“ hergeholt werden musste.

Weiter meint Grill (a. a. O. S. 51): „Der Menschenähnliche steht an der Spitze eines Heers untergebener, dienender Geister, mit denen er wie ein triumphierender Herrscher seinen Aufzug hält vor dem Allerhöchsten“. — Dies ist nun schlankweg in den Text hineingelesen. Hier steht kein Wort von Engeln, die den Menschensohn umgeben, keine Silbe von einem triumphierenden Aufzug. Nach dem Masoratext kommt der Menschensohn auf einem schlichten Wolkengespann, und von einer Begleitung dabei wird nichts mit-

geteilt. Erst, nachdem er angekommen, vielleicht schon ausgestiegen ist, bringen oder führen die dienenden Geister, aber wohlgemerkt: die des „Alten“, den Menschen vor ihren Herrn. Man kann in diesen Worten wahrhaftig mit weit mehr Recht das Gegenteil von dem finden, was Grill darin gefunden hat. Die Dienerschaft eines hohen Herrn führt diesem jeden vor, den er zu irgend einem Zweck, auch zu einem peinlichen Verhör, vor sich gebracht sehen will. Wie man voraussetzen darf, dass das Wolkenfahrzeug auf höheren Befehl in Bewegung gesetzt wurde, so ist es gewiss auch im Sinn des Schriftstellers selbstverständlich, dass die vorführenden Diener auf Weisung des „Alten“ handeln. Der, der auf den Wolken kommt, wird zu einem bestimmten Zweck, die Herrschaft entgegenzunehmen, hergebracht. Dass er bei dem „Alten“ bleibe, nachdem dieser Zweck erfüllt ist, wird nicht gesagt. Pseudohenoch (46, 2 Schl. vgl. oben S. 27) und Feine (a. a. O. S. 52: . . . „der auf den Wolken . . . kommt und Gott zugesellt wird“) verlangen, wenn sie so auslegen, vom aramäischen Text mehr, als er geben kann. Von einem Hofstaat, den der Menschensohn mitbrachte, von einem triumphierenden Gebahren, das ihn schon von vornherein als Herrscher erkennen liesse, ist hier vollends nichts zu gewahren. — Nach dem Text der Septuaginta geht womöglich alles noch einfacher zu: der Mensch kommt, natürlich zu dem „Alten“, der da ist nebst den „Dabeistehenden“. S. u. A. 6.

So kann Grills Urteil: „der Charakter des himmlischen Menschenähnlichen ist nur Majestät“, in keiner Weise bestehen bleiben. Der Menschensohn erhält erst von dem Alten die Herrschaft, die ewig dauern soll, er hat also augenscheinlich bisher noch keine Herrscherwürde. So ist es auch nicht richtig, wenn Grill meint, es deute in unseren Texten nichts auf den Gegensatz einer vorherigen leidentlichen Lage des Individuums hin, das das israelitische Volk versinnlichen soll. Wenn auch von dem „Menschensohn“ bloss angedeutet ist, dass er bisher nicht die Herrschaft hatte — für das Volk, das damit gemeint ist, mit seinen

früheren herrlichen Verheissungen schlimm genug! —, so ist doch mit der Schilderung des vierten Tieres und seines Gebahrens, zumal dessen, was das elfte Horn unternahm, Hinreichendes über die Drangsal des Judenvolkes gesagt, wenigstens für die Vision einer Apokalypse. Denn man darf nicht erwarten, dass eine solche an jedem ihrer Gegenstände sämtliche Merkmale hervorhebe, die man sich überhaupt an ihm denken kann. Man muss sich, wie auch der Verfasser von Dan. 7 nach V. 1 tun will (s. S. 54 und 82) mit denjenigen begnügen, die für den jeweiligen Zusammenhang wichtig sind. Es ist deshalb auch ungerechtfertigt, in V. 13 einen Hinweis darauf zu verlangen, dass das Volk der Heiligen stark „läuterungsbedürftig" sei. Wenn dies auch in Dan. 11, 35 hervorgehoben wird, so muss es doch nicht bei jeder halbwegs passenden Gelegenheit geschehen. Wie aber, wenn der Verfasser von Kap. 7 in seiner Lage gar keine Gelegenheit zur Busspredigt fand? In dem ganzen Abschnitt von Kap. 1—7 begegnet uns nirgends die demütige Sünderstimmung von Kap. 9, 4—19. Namentlich ist auch in der Parallelvision zu der von Kap. 7, im 2. Kapitel, davon keine Rede, dass dem jüdischen Volk seiner unwürdige Elemente beigemischt seien und es darum die ewige Herrschaft über die Welt nicht verdient habe. Übrigens wird ja durch unsere Aufstellung, wornach jedenfalls das 2. und 7. Kapitel der römischen Zeit angehören, das nötige Licht darauf geworfen, warum in Kap. 7 und in den Kapiteln 9, 11 und 12 eine verschiedene Stimmung und verschiedene Beurteilung des Volkes sich kundgibt (s. meinen Daniel d. R., besonders S. 53—58).

Noch weniger als die seitherigen Einwände Grills will der besagen, dass die Bezeichnung: „wie der Sohn eines Menschen" „analog" sei derjenigen in 8, 15, wo der erklärende Engel „das Aussehen eines Mannes" hat, und 9, 21, wo der „Mann Gabriel" genannt ist, und dass mit diesen Ausdrücken ein Einzelwesen, nicht ein Kollektivum gemeint sei, dass somit auch das fragliche Wesen von Dan. 7, 13 ein Individuum sein müsse und nicht das Volk bedeuten könne. Diese Art, zu

schliessen, ist verfehlt. Grill hat damit Recht, dass im Traumbild mit dem Menschensohn nur ein Einzelwesen vorgeführt wird. Man kann aber davon nicht abgehen, dass das Traumgesicht in diesem seinem ersten Teil noch nicht die eigentliche Deutung selber bietet. Jedes der Tiere ist im Traumbild ein Wesen für sich, aber nach der Deutung ein Reich. So ist dasselbe mit dem „Menschensohn“ der Fall: er ist ein Einzelwesen im Traumbild, er ist ein Reich oder Volk in der Auslegung. Die Engelserscheinungen, die seit alter Zeit mit Dan. 7, 13 in Vergleich gezogen werden, sind nichts „Analoges“ zu der in Rede stehenden Erscheinung. Denn sie sind Engel und bleiben es, sie bedeuten nicht etwas anderes, sie sind keine Allegorien wie der Menschensohn, die vier Tiere und auch der „Alte“ von Dan. 7. Auch Grill verfällt hier demselben Fehler wie die alte apokalyptische und kirchliche Auslegung der berühmten Stelle. Er legt die authentische Deutung beiseite und sucht eine eigene zu gewinnen. Er erreicht, was er wünscht, indem er an einer Figur des Gleichnisses — eben der menschlichen — Merkmale zu sehen meint, die er nicht dem Text von Dan. 7 entnimmt, sondern für die er anderswo Anhaltspunkte erhalten möchte (a. a. O. S. 52). So glaubt er, die menschliche Gestalt in Dan. 8, 15. 10, 16. 18 müsse auf die von Dan. 7 das nötige Licht werfen. Mit der Forderung, eine Textstelle vor allem aus ihrem Zusammenhang zu erklären, ist das nicht vereinbar. Weiter aber wird dabei die abbildende Sache von vornherein als einerlei mit derjenigen gefasst, die abzubilden ist. Oder: das Ding, das nur bildlich vorgestellt werden soll, muss sich ins Bild rücken lassen und sich hier selber darstellen. Es ist, als ob man einen hohen Herrn, den man als Person in einem Drama darstellen möchte, aufforderte, auf die Bühne zu treten, um hier sich selber zu agieren. Oder als ob ein Maler gewisse Teile seines Gemäldes nicht mit dem Pinsel ausführte und dafür Gräser oder Steine oder etwa einen toten Vogel in Natura auf die Leinwand klebte. Um die Berechtigung dazu, dem Verfasser von Dan. 7 ein so

unkünstlerisches Verfahren zuzutrauen, macht man sich dabei keine Sorge.

Aber Grill betont ja eben, dass es sich gerade bei der Menschengestalt nicht um ein eigentliches, sondern ein uneigentliches Bild handle. Er zeigt damit, dass Hitzig seinerzeit nicht unrecht hatte, wenn er eine Selbstverständlichkeit aufstellte und unterstrich wie die, dass die in Dan. 7 vorgeführten Bilder „symbolische Bilder" sind (Das Buch Daniel, 1850, S. XIV). Für Grill wäre übrigens eine Auseinandersetzung mit Hitzig darüber, warum das Bild vom Dan. 7, 13 nicht ein echtes Bild sei, am Platz gewesen. Grill meint indessen (a. a. O. S. 53), es weise auf ein besonderes, ein anderes als menschliches Wesen hin, wenn der „Menschensohn" nicht einfach als Mensch auftrete, sondern vielmehr „wie ein Mensch". Auch sonst unter Neueren, z. B. bei Ed. König (Der Menschensohn im Danielbuche. N. Kirchl. Zeitschr. 1905, S. 910), der im übrigen dem Text völlig gerecht wird, findet sich der Gedanke, dass durch das „wie" die volle Einerleiheit des „Menschensohns" mit einem blossen menschlichen Wesen ausgeschlossen und nur eine Ähnlichkeit mehr oder weniger äusserer Art angezeigt werde.

Grill beruft sich (a. a. O. S. 53) darauf, dass die dem „Menschenähnlichen" gegenüberstehenden Wesen nicht als tierähnlich, sondern schlechtweg als Tiere bezeichnet werden. Damit verliere die Voraussetzung, dass auf beiden Seiten das Verhältnis von Bild und Sache dasselbe sei, ihren Halt. Wie stimmt das mit dem Textbefund? Nach V. 3 steigen „vier Tiere aus dem Meere", d. h. vier wirkliche Tiere. Soweit behält also Grill recht. Aber das erste Tier ist nicht ein Löwe, sondern ist „wie ein Löwe" (V. 4) — nach Masora und Septuaginta. Schon hier hat Grill unrecht. Freilich kann er entgegnen: das Tier ist einem Löwen nur ähnlich, weil es ja Flügel hat. Aber das zweite Tier „gleicht" einem Bären, tritt also nach Grills Ausdruck auch nicht „schlechtweg" als Bär auf (V. 5) — nach Masora wie Septuaginta. Das dritte Tier ist „wie ein Panther" (V. 6)

— nach Masora wie Septuaginta — freilich wieder einer mit Flügeln. Das vierte, das namenlose, das unsagbar schreckliche Tier kommt allerdings ganz als Tier daher (V. 7), nach beiden alten Rezensionen. Man sollte sich schon hiernach denken können, was eigentlich dieses „wie“ besagen soll. Es wird offenbar da gebraucht, wo der Träumende eine bestimmte Gestalt dessen, was er wahrzunehmen glaubt, angeben will. Wo er nur von Tieren im allgemeinen spricht, hat er das nicht nötig. Darum fehlt es in V. 3, wo noch kein bestimmtes Aussehen der Tiererscheinungen angegeben wird, und in V. 7, wo der Verfasser die zehn- und elfhörnige Bestie nicht nach ihrer wahren Gestalt bezeichnen will. Wo er aber eine Erscheinung verdeutlichen möchte wie die des Vertreters des fünften Reiches, da erscheint jenes „wie“ wiederum. Dann aber, höre ich schon einwenden, sollte es beim „Alten“ gerade am wenigsten fehlen. Es fehlt allerdings. Denn wer wollte auch erwarten, dass solche feine Unterscheidungen im Ausdruck stets mit peinlicher Regelmässigkeit getroffen werden? Aber — es fehlt bloss in V. 9 des masoretischen Textes und der Septuaginta und in V. 13 der Masora. Dagegen erscheint es recht pünktlich wieder in V. 13 der Septuaginta, wo es ja heisst: „und (einer oder etwas) wie ein Alter war da“ (*καὶ ὡς παλαιὸς παρῆν* s. o. S. 39). Dass der Text der Septuaginta zum Daniel überhaupt dem der Masora an Wert nachzustellen oder dass er gerade hier weniger ursprünglich sei, müsste erst noch bewiesen werden. Das „wie“ findet sich also wenigstens zum Teil bei sämtlichen Kategorien der Gestalten des Traumbildes, wie es auch in anderen Visionen ausser Daniel vorkommt. Es schadet also unserer Auffassung keineswegs, wenn man das „wie“ „presst“, was Volz (jüd. Eschatol. S. 10) allerdings nicht empfehlen möchte. Auch Holsten (a. a. O. S. 63) gestattet ruhig, dieses „wie“ genau ins Auge zu fassen. Er meint, gerade der Sprachgebrauch, der sich damit in Dan. 7, 13 und in ähnlichen Stellen des Buches kundgebe, hätte davon abhalten sollen, sich unter der Erscheinung „wie eines Menschen

Sohn“ ein himmlisches Wesen vorzustellen. Denn (bar)enâsch wird gerade im aramäischen Daniel gebraucht sowohl im Gegensatz zum Tier (2, 38. 5, 21 und 7, 4) als auch zu einem himmlischen Wesen, einem Engel (3, 25. 28). Der himmlische Bote, der nach der letztgenannten Stelle den Männern im feurigen Ofen zu Hilfe geschickt wird, gleicht einem „Göttersohne“. Der Gegensatz von Mensch und Gott erscheint ferner besonders ausgeprägt in Dan. 6, 8 und in der mal^{e}khuth anâschâ von 4, 14. 22. 29. 5, 21. Diese Stellen, die Holsten hier namhaft macht, stammen alle aus dem Teil des Daniel, dem das 7. Kapitel zugehört. Es wird niemand einen besonderen Sprachgebrauch des 7. Kapitels gerade in diesem Punkte geltend machen wollen.

Man muss Holsten auch darin beistimmen, dass an jener Erscheinung des Traumgesichts als einer rein menschlichen nichts geändert wird, wenn es heisst: ich sah einen oder etwas wie einen Menschen. Dadurch wird in keiner Weise behauptet, dass die Erscheinung eigentlich etwas anderes, Höheres als ein gewöhnlicher Mensch gewesen sei. Ganz richtig sagt Holsten: „wenn Daniel mit Bewusstsein hätte zum Ausdruck bringen wollen, dass der von ihm wie eines Menschen Sohn Geschaute nur die Erscheinung und der Schein eines anderen Wesens sei, so hätte er statt des einfachen „wie“ k^{e}mar'êh oder kid^{e}mûth gesetzt“. In der Tat wird so in 8, 15. 10, 16 und 18 gesagt, wo Wesen von höherer als menschlicher Art eingeführt sind und dabei ihre Menschenähnlichkeit als eine nur äusserliche hingestellt werden soll. Damit kommt auch Volz (a. a. O. S. 10) im wesentlichen überein, sofern er bemerkt, dass mit dem Gebrauch eines mar'êh oder d^{e}mûth das Unzulängliche des Vergleichs zwischen Engel und Mensch ausgesprochen werde. Dagegen könne aus dem blossen k^{e} nicht so viel geschlossen werden, als Grill schliessen möchte. Dann darf Volz aber auch, wie man Ed. König (a. a. O. S. 913) beistimmen muss, nicht übersetzen: es kam ein Menschenähnlicher. Noch weniger freilich darf Boussets Übersetzung gebilligt werden: ein

Menschengestaltiger, wie ebenfalls König richtig bemerkt. Denn durch diese Übersetzungen wird „die beiderseitige Spannung“ — nämlich zwischen einem rein menschlichen Wesen und dem in Dan. 7 geschauten — „zu hoch“; mit anderen Worten: es wird beim Leser die Meinung erweckt, als wisse der Urtext von einem grundsätzlichen Unterschied des gewöhnlich Menschlichen und demjenigen, das sich in dem traumhaften Menschenwesen offenbarte, als gehöre es einer anderen Gattung als der des Menschen an. Dann ist aber freilich auch nicht ganz zu billigen, wenn verdeutscht wird: „einer wie ein Mensch“, wie König an erster Stelle vorschlägt. Denn schon mit dem Wort „einer“ kann die Vorstellung erweckt werden, dass die Art und Gattung dieses Wesens schon bestimmt, die Verwandtschaft mit höheren Wesen vorauszusetzen sei und nur sein Aussehen noch näher gekennzeichnet werden müsse, ohne dass jedoch dieses Aussehen die Zugehörigkeit zur Spezies Mensch bedinge. Dagegen trifft Königs Vorschlag, zu sagen: „ein menschenartiges Wesen“, das Richtige. Noch besser dürfte freilich der aramäische Ausdruck verdeutscht werden mit: „ein Wesen wie ein Mensch“ oder auch noch allgemeiner, wie ich das allein bei Friedr. Delitzsch gefunden habe, mit: „etwas wie ein Mensch“ (Babel und Bibel, 3. (Schluss-)Vortrag 1905, S. 51, Anm. 9).

Man darf nicht einmal so weit gehen wie E. König, der aus dem k^e similitudinis immer noch einen gewissen Unterschied zwischen dem Wesen von Dan. 7, 13 und dem gewöhnlichen Menschen herleiten will. Stellen wie 4. Esra 4, 37 und 14, 39, wo nicht „ein Löwe“, sondern ein Wesen wie ein Löwe auftritt und ein Becher, wie mit Wasser gefüllt, kredenzt wird, wollen auch nicht besagen, dass jener Löwe kein richtiger Löwe sei, weil er ja schliesslich redet, und das Wasser kein richtiges Wasser, weil es wie Feuersglut aussieht. Diese besonderen Eigenschaften lassen Löwe und Wasser (besser: Flüssigkeit) doch einen richtigen Löwen und eine wirkliche Flüssigkeit sein und bleiben. Wenn ja

ein Unterschied zwischen dem traumhaften Menschen von Dan. 7 und dem Löwen von 4. Esra u. s. f. einerseits und einem tatsächlichen Menschen, Löwen u. s. w. andererseits bestehen soll, warum begnügt man sich nicht mit dem, dass jene Gegenstände eben im Traum geschaut sind, die anderen dagegen in der Wirklichkeit wahrgenommen werden? S. u. Anm. 7.

Wenn dann Grill sich darauf beruft, dass „an verschiedenen Stellen des Buchs Daniel die Vorstellungen des Volkes oder Reiches und seines Herrschers ineinander übergehen", dass demgemäss in dem „Menschensohn" eine persönliche Spitze des endlichen Gottesreiches zu sehen sei, so ist auch dieser Einwand von wenig entscheidender Kraft. Denn er entbehrt des Nachweises, dass jenes Verschwimmen des Begriffs von Monarch und Volk stets und namentlich in Dan. 7 an jeder einschlägigen Stelle vorkommen müsse. Gerade Dan. 7 scheint in seinen Bildern einen Unterschied zwischen Reichen und einzelnen Herrschern durchführen zu wollen. Die Reiche sind ja hier als Tiere, die Herrscher des vierten Reiches dagegen als Hörner an dem vierten Tiere dargestellt. Freilich sind nach V. 17 die vier Tiere vier „Könige". Aber nur nach dem masoretischen Text. Die Septuaginta sagt: „Königreiche" (S. o. S. 55). Es müsste also die Frage, welcher Text hier der ursprüngliche sei, erst zu Gunsten der Masora entschieden sein, wenn man in diesem Punkt auf sie bauen wollte. Diese Frage ist aber auch an anderen Stellen noch nicht entschieden, ja von den Theologen, die sich meist nur auf den Text des spätjüdischen Kanons berufen, grösstenteils noch nicht erwogen. — Welcher Gebrauch in der Bildersprache anderer Kapitel des Daniel herrscht, kann uns hier kaum berühren.

Wer es verschmäht, sich bei der Bestimmung der fraglichen Gestalt nur von dem Traumbild und dessen Auslegung durch den Urheber von Kap. 7 leiten zu lassen, wird am ehesten, der Deutung der Evangelien folgend, bei der Menschengestalt an den Messias denken. Aber was Behrmann,

der in seinem Kommentar (1894, S. 47 f.) diese Auffassung noch vertritt, aus unserem Text und dem Buch Daniel überhaupt dafür anführt, überzeugt nicht. Abgesehen von denjenigen Beweisen, die durch die vorstehenden Ausführungen schon getroffen sind, fusst Behrmann darauf, dass die Vorstellung des Gottesreiches der Juden zur Zeit der Entstehung unseres Buches in der Vorstellung des messianischen Herrschers gipfelte. Dies dürfe vor allem von den Kreisen, in welchen unser Buch aufkam, vorausgesetzt werden. Aber abgesehen davon, dass sich Behrmann hier doch auf ein nur recht stückweises Wissen über diese Dinge stützen kann, ist es denn notwendig, dass immer der Messias selber genannt wurde, wenn man von seinem Reiche sprach? Im übrigen ist es jedoch Tatsache, dass in den unumstrittenen Stücken des Daniel vom Messias nicht die Rede ist, weder in dem unzweifelhaft makkabäischen Teil (8—12) noch in dem aus der Römerzeit. Schon daraus ist zu schliessen, dass die Zukunftsvorstellungen jener Zeit nicht so ganz auschliesslich im Messias „gipfeln". Auch betont Grill (a. a. O. S. 53) ganz mit Recht, dass die Gestalt in Dan. 7, 13 von dem Davididen, der der Messias sonst im ganzen Alten Testament ist, nichts an sich trägt.

Indessen verlockt auch der Weg, den Grill und andere vor und nach ihm eingeschlagen haben, um den wahren „Menschensohn" des Daniel zu finden, nicht zur Nachfolge. Grill sucht den „Geheimnisvollen" in einer höheren Wesensklasse als der des Messias. Darum greift er wie A. Hilgenfeld, Jul. Böhmer und Nath. Schmidt in die Engelwelt. Dabei hält er an der Erkenntnis fest, dass der Engel, den er sucht, in innigster Beziehung zum „Volk der Heiligen" stehen muss. So will er denn den himmlischen Schutzherrn Israels einen Augenblick als den Gesuchten ansprechen. Aber er wagt es doch nicht, die Identität der beiden Wesen zu behaupten. Er findet eben keine Anhaltspunkte dafür.

Kühner ist Nath. Schmidt (Artikel: Son of man in Encyclopaedia Biblica, Vol. IV. col. 4705 ff. 4710). Er bleibt

bei dem Erzengel Michael. Freilich muss er dabei sogleich gegen den Einwand Stellung nehmen, dass bei dieser Auslegung nicht einzusehen sei, warum nicht auch die übrigen Weltreiche durch ihre Vertreter, sondern nur in Bildern dargestellt werden. Was hiergegen N. Schmidt geltend macht, hat keinerlei überzeugende Kraft. Denn es ist auf Analogien mit babylonischen Mythen gestützt, von denen man doch recht wenig Sicheres weiss. Wäre das aber auch in höherem Mass der Fall, als es tatsächlich ist, so kann damit immer noch nicht jene Ungleichheit in dem Bilde, wie sie N. Schmidt voraussetzen muss, geebnet werden. Wer es erträglich findet, dass die ersten vier Reiche durch Tiere, das fünfte durch dessen überirdischen Patron verkörpert sei, sollte bedenken, dass der Erzengel Michael da, wo er im Alten Testament auftritt, nur als kämpfender Engel erscheint. Von einem Kampf des „Menschen" von Dan. 7 mit jenen Tieren oder mit N. Schmidts und Gunkels Chaosungeheuern ist aber dort keine Rede. Es wird nur von einem Krieg des elften Horns mit den Heiligen gesprochen (V. 21), unter Herausfallen aus dem Bilde, in der Zwiesprache des Sehers mit dem deutenden Engel, allerdings unter Ergänzung des Traumbildes. Aber das „Volk der Heiligen" tritt auch so aus seiner völlig passiven Rolle nicht heraus. Es gleicht auch darin dem Menschen, in dem es versinnbildlicht ist und der erst dann in Tätigkeit treten kann, nachdem er die Herrschaft in Empfang genommen hat. N. Schmidt kann also hier nichts für sich geltend machen, das sich als stichhaltig erwiese.

Grill hütet sich vor dem Irrweg, der auf Michael führt und begnügt sich mit dem allgemeineren Satz, dass der „Menschenähnliche" ebensowohl höchstes persönliches Mittlerwesen zwischen Gott und der Welt als auch transzendentes Urbild der im „Volk der Heiligen" sich schliesslich darstellenden gottgefälligen Menschheit sei. Aber was weist in unserem Text auf eine derartige weittragende Aufgabe und überragende Stellung der fraglichen Person hin? Wie kann

ein von Gott belehnter Herrscher ohne weiteres als Mittlerwesen zwischen Himmel und Erde gefasst werden? Es sind Vorstellungen vom christlichen Messias, welche hier in Grills Auslegung geflossen sind. Nur insoweit trifft Grill mit jenem Urteil das Richtige, als der Mensch von Dan. 7 das Bild des „Volks der Heiligen“ ist. Denn auch das ist christliche Eintragung, dass dieses Volk die gottgefällige Menschheit sei. Grill behielte also recht, wenn er seinen Satz auf die von uns eben aufgestellte Formel einschränkte.

Da er ihn aber in vollem Umfang aufrecht erhalten will und ein „Mittlerwesen“ im Bereich des Alten Testaments finden muss, so ist er zu dem Versuch genötigt, den „Menschensohn“ mit dem „Engel Jahvehs“ zusammenzubringen. Das gelingt aber ganz und gar nicht, weil die beiden keine ihrer Aufgaben miteinander teilen. Denn weder hat der mal'akh jahveh das Volk Israel zu vertreten oder darzustellen noch der Danielische Mensch eine Verkündigung Jahvehs zu übermitteln. Grills Bestreben, in die höchsten Höhen des hebräischen Olymps mit seinem Menschensohn zu gelangen, ist deshalb vergeblich, weil er sich selber schon zu fest an den Erdboden gekettet hat. Er hat es getan mit seiner Erkenntnis, dass die innige Beziehung zwischen dem „Menschensohn“ und dem Volk Israel aus dem Verhältnis zwischen Dan. 7, 14 und 24 hervorgehe (S. o. S. 57).

Man kann nicht finden, dass die Traumgestalt, die einem Menschen gleicht, mit irgend einer bestimmten Persönlichkeit der hebräischen Glaubenswelt gleichzusetzen sei. Es müsste hiernach jede Deutung auf ein persönliches Wesen abgelehnt werden, wenn nicht noch die Behauptung aufgestellt würde, dass Daniels Menschengestalt aus ausserjüdischem Vorstellungskreise stamme.

Es sollen nach neueren Gelehrten Anzeichen dafür vorhanden sein, dass im babylonischen Glauben ein Wesen bestanden habe, das mit dem „rätselhaften“ von Dan. 7, 13 verwandt war und eine besonders hohe Stellung im Weltganzen einnahm, dessen Handeln also für den Lauf der Welt

von grosser Bedeutung war und das somit auch gerade in Zukunftshoffnungen eine wichtige Rolle spielen musste. Dieses Wesen habe dem Verfasser von Dan. 7 vorgeschwebt, als er das Gesicht Daniels niederschrieb. Dem allein hätten wir es zu verdanken, dass das Bild, in das er seine Prophezeiung kleidete, so und nicht anders ausgefallen sei.

Man könnte hier freilich gleich verwundert fragen, ob die Gestalt des „Menschensohnes" aufhöre, geistiges Eigentum des Verfassers zu sein, wenn er sie seinem gesamten schriftstellerischen Erzeugnis, Traumbild und Deutung, so innig angepasst hat, wie es nach genauer Exegese offenbar der Fall ist. Wenn das Bild wirklich imstande ist, darzustellen, was es soll, wie bedürfte es der Nachfrage, von welcher Seite sein Urheber angeregt worden sei? Selbst wenn in einem ganz ähnlichen — etwa einem babylonischen — Schriftstück eine Menschengestalt mit ähnlicher Aufgabe und Stellung aufgetreten wäre, die dem Verfasser von Dan. 7 für sein Bild gleichsam Modell stand, so wäre doch dieser „Menschensohn" jetzt von hebräischem Fleisch und Blut, ein poetisches Erzeugnis des Deuterodaniel selbst. Man dürfte dann nicht sagen — es wäre gar nicht der Mühe wert, so zu sagen —, der „Menschensohn" Daniels und damit gar der der jüdischen und christlichen Apokalypsen und der Evangelien komme aus Babylonien. Es wäre sonst, als wollte man behaupten, ein Edelmann lombardischen Geblüts stamme aus Bardowiek bei Lüneburg. Selbst wenn Dan. 7, 13 f. nicht frei wäre von babylonischer Anregung, so würde Fiebigs schon angezogener Satz (oben S. 46) mindestens eine ganz ungerechtfertigte Übertreibung enthalten.

Dennoch wollen wir der Untersuchung darüber nicht aus dem Wege gehen, aus welchen Gründen man annehmen könnte, dass in unserer Stelle eine ausserjüdische Idee gestaltend wirkte.

Schon Gunkel hat (Schöpfung und Chaos 1895, S. 331) gesagt: „Der im Zusammenhang des Daniel so rätselhafte Menschensohn wird zur Tradition gehören". Denn es sei

schwer zu sagen, wie der Verfasser von sich aus auf dieses Bild gerade für Israel habe verfallen können, „zumal Israel ja in dem Gesicht schon unter dem Namen „die Heiligen“ erwähnt war“. Das letztere enthält aber eine Unrichtigkeit. Sie ist nur daraus zu erklären, dass Gunkel Dan. 7 nicht genau gelesen hat. Vor V. 13 ist von den „Heiligen“ noch keine Rede, sondern erst in V. 18 und 21, die ja der Deutung angehören, und in V. 21 ist, wie wir schon gesehen haben, ein sachlicher Zug ins Bild nachgeschoben worden. Das ist sehr erklärlich, weil nun der Schriftsteller in der Redeweise der Deutung befangen ist. Man kann nicht erwarten, dass er ganz in die Darstellungsart des Traumbildes zurückkehre, wo er doch nur einen Nachtrag zu diesem bieten will. Im übrigen haben wir schon begründet, warum dem Deuterodaniel jener Vergleich nicht so gar schwer fallen konnte. Wir fügen hier nur noch an, was Joh. Weiss (Die Predigt vom Reiche Gottes, 2. Aufl. 1900, S. 162, Anm.) zu Gunkels Ansicht bemerkt: „Bei Daniel wächst das Bild vom Menschen aus dem Gegensatz zu den Tierbildern heraus. Man kann also sehen, wie es entsteht. Darum wird es hier wirklich Original sein“. Freilich ist für Gunkel folgender Grund der eigentlich massgebende. Er glaubt in den verschiedenen Gestalten des Danielischen Gleichnisses nicht bestimmte Erscheinungen der Geschichte, nämlich Reiche und Völker, wiedererkennen zu dürfen. So sind sie, Tiere und Mensch, ihm nur Erzeugnisse und Gegenstände einer alten und zwar babylonischen „Tradition“, die mit vieler Mühe, aber wenig Erfolg auf Ereignisse aus der Gegenwart des Verfassers von Dan. 7 bezogen werden. Dieses Kapitel wird also nach ganz anderen Grundsätzen behandelt als das gleich zunächst folgende. Über die Berechtigung eines solchen Verfahrens habe ich mich schon oben (S. 7. 12) und im „Daniel der Römerzeit“ (S. 1—6. 85 f.) verneinend ausgesprochen (vgl. u. Anm. 1). Indessen vermag ja Gunkel einen solchen „Menschensohn“ aus dem babylonischen Glauben nicht nachzuweisen, so wenig wie er die Entstehung der Tiere von Dan. 7 aus dem baby-

lonischen Chaosungeheuer wahrscheinlich machen d. h. zeigen kann, wie sich dieses gerade in Löwe, Bär u. s. f. auseinanderbilden konnte. Darum hat ja Gunkel auch die oben angeführten Worte so vorsichtig gewählt und fährt er (a. a. O.) fort: „Im Mythos würde „Menschensohn" der Titel des Gottes-Überwinders sein". Auch die Versicherung, dass es für solche Übertragungen aus dem Babylonischen ins Hebräische Parallelen gebe, hilft über den ganz unsicheren Boden, auf dem man sich hier bewegen müsste, nicht hinweg. Denn mögen solche Entlehnungen noch so häufig sein, sie bewiesen noch nicht, dass auch in unserem Fall eine solche stattgefunden habe. Eben dies kann Gunkel auch nicht in seinem Aufsatz: Aus Wellhausens neuesten apokalypt. Forschungen (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1899, S. 581 ff.) erhärten; er bleibt auch dort (S. 589) bei der oben angeführten vorsichtigen Fassung („wird" u. s. f.).

Vielleicht bringt Gressmann (a. a. O. S. 334 ff.) einen stichhaltigen Beweis. Er meint, das „Fliegen mit den Wolken des Himmels", das nach seiner Lesung dem Menschensohn auch in Dan. 7, nicht bloss in 4. Esra 13 zukommt, sei ein ganz fremder, dem Danielischen Orakel ursprünglich nicht zugehöriger Zug, denn er werde in der Deutung nicht erklärt — „offenbar, weil der Verfasser dazu nicht imstande war". Aber zum ersten scheint es, als beruhe die Übersetzung Gressmanns, die kein klares Bild davon gewährt, wie man sich die Bewegung des „Menschen" vorstellen soll, nicht auf sorgfältigster Einsicht in den Text. Denn hiernach bilden die Wolken das Fahrzeug für das menschliche Wesen, das ein solches braucht, eben weil es ohne das nicht fliegen kann. So wohl schon nach der masoretischen Lesart („mit" den Wolken). Denn es ist wirklich nicht nachzuweisen, dass mit dem ʿim (עם), das die Masora bietet, statt ʿal (על), mehr gesagt werden soll, als dass die Wolken das Mittel zur Beförderung des Menschenwesens seien. Denn warum sollte sich nicht das hebräische und aramäische ʿim (עם) wenigstens in einer vorgeschrittenen Zeit der Entwicklung dieser Sprachen

ebenso zur Bezeichnung des Mittels und Werkzeugs geeignet haben wie das deutsche „mit“ und das griechische *μετά*? Die Art und Weise, wie sonst im Deuterodaniel ʿim (עם) verwendet wird (7, 2. 3, 33. 4, 31), ist ja auch nicht gerade gewöhnlich und findet sich im Hebräischen an frühzeitlichen Stellen nicht. So dürfte der Unterschied der Lesarten weit unerheblicher sein, als E. Nestle (Marginalien 1893, S. 41) glaubt. Übrigens ist leicht möglich, dass ursprüngliches ʿal (על) zu ʿim (עם) geworden ist. Die Septuaginta, die wohl überhaupt einen älteren Text vor sich hatte, sagt: „auf den Wolken“. Dass ein solches Gefährt in die hebräische Vorstellungsweise passt, ist durch Nachweise (oben S. 65 f.) schon erhärtet, ebenso, dass es nicht rätselhaft ist, wenn das Sinnbild des fünften Reiches herangefahren kommt (S. 67). Wenn in der Deutung dieser Zug nicht erklärt wird, so ist ja der Verfasser keinem Zwang unterworfen, jeden Strich seines Bildes in der Ausdeutung genau nachzumalen. Es muss uns genügen, wenn dies nur in der Hauptsache geschieht. Er versichert uns ja, dass er nur das Hauptsächliche von dem Traum samt der Deutung, die ja in den Traum hinein verwoben ist, niedergeschrieben habe (V. 1, s. oben S. 54). Diese Worte lauten, als wollte sich der Verfasser gegen überflüssiges Ausdeuten seines schlichten Berichtes schützen. Er hätte allerdings vielen seiner Ausleger noch kräftiger winken müssen (S. indes A. 8). Übrigens kann uns auch Gressmann keinen babylonischen Menschensohn, aus dem sich der Danielische entwickelt hätte, vorweisen.

Aber vielleicht A. Jeremias (Das Alte Testament im Licht des alten Orients 1906)? Er sagt (a. a. O. S. 180): „Auch die biblische Erlösererwartung bedient sich des Bildes vom Drachenkampf.... In der Ratsversammlung tritt „der Sohn des Menschen“ auf, der in den Wolken des Himmels erscheint“. Dieser ist auch nach A. Jeremias mit einem babylonischen Gott oder Heros identisch. Aber statt dies zu beweisen, fährt Jeremias fort: „Er („der Sohn des Menschen“) hat das Tier getötet, das hochfahrende Worte redet“. Damit

sagt uns Jeremias, wie der Danielische Mensch auftreten müsste, wenn er diesen Vorstellungen von seinem Ursprung und Charakter entsprechen wollte. Er tut bei Daniel nichts dergleichen, was ihm Jeremias andichtet. Dafür meint Jeremias (a. a. O. Anm. 4): „Der jetzige Text hat das Bild verwischt". (Vgl. dazu noch a. a. O. S. 596, Anm. 4). Ja, wir müssten einen ganz anderen Text haben, wenn Jeremias und andere Babylonisten mit ihren Behauptungen über den Menschensohn von Dan. 7, 13 Recht behalten sollten.

Es findet sich allem nach kein Grund für die Annahme, dass Deuterodaniel diese Gestalt aus fremdem Vorstellungskreis entlehnte.

Aber es sind doch — wird noch geltend gemacht — deutliche Spuren der babylonischen Einwirkung im übrigen Alten Testament zu bemerken, insbesondere wird da und dort die Vorstellung von einem Wesen wahrgenommen, das auf halbgöttlicher Stufe steht, als „Urmensch" gedeutet werden muss und ursprünglich der vorderasiatischen oder überhaupt orientalischen Mythologie angehörte. Dan. 7, 13 f. konnte, ja musste vielleicht davon beeinflusst werden.

Solche ostsemitische Mythen werden in Hiob 15, 7 f. und Ezech. 28 vermutet. Aber was Hiob 15, 7 f. betrifft, so beruht es nur auf zweifelhafter Erklärung der Stelle, wenn Gunkel (Schöpfung und Chaos S. 148) darin die Andeutung eines Mythos erblickt. Eliphas, der die in Frage stehenden Worte spricht, will sagen: „Kannst du (Hiob), indem du nur immer deine Unschuld beteuerst und damit Gott als irrend hinstellst, sagen, du seiest weiser als er? Reicht deine Erfahrung so weit, als wärest du „als der erste der Menschen", d. h. zeitlich vor ihnen allen, geboren? Hast du seit so langer Zeit bis heute gelebt und alle Weisheit, die es geben kann, in dir aufgestapelt?" Dann fragt Eliphas (noch in V. 7) weiter: „Bist du am Ende gar, bevor die Hügel entstanden, d. h. wohl: die Erde geschaffen wurde, schon dagewesen?" Aber in V. 8 weiss Eliphas noch eine gröbere

Unmöglichkeit zu nennen: „Hast du gar im Rate Gottes zugehört und (bei dieser Gelegenheit) die Weisheit an dich gerissen?“ Man sieht: was Eliphas als ganz unsinnige Voraussetzungen dafür erklären will, dass Hiob im Recht sei, folgt sich in gesteigerter Undenkbarkeit: Hiob kann nicht vor allen Menschen, geschweige denn vor der Erschaffung der Welt gelebt, noch weniger kann er von allem Anfang an sein Wissen mit Gott geteilt haben. Hieraus folgt für Eliphas, dass Hiob sich vor Gott bescheiden müsse. Gerade deshalb, weil man von dergleichen noch nie gehört hat, kann sich Eliphas von seiner Rede die gewünschte Wirkung versprechen. Mit keinem Wort wird etwas davon gesagt, dass es jemand, wenn auch nur in der Meinung der Leute, in der Sage gebe oder gegeben habe, der mit jenen übermenschlichen Eigenschaften ausgestattet sei oder gewesen sei. Es müsste ja sonst der Text lauten: bist du derjenige, der als erster der Menschen geboren und vor den Hügeln hervorgebracht ist? Wenn wir einen eingebildeten Menschen fragen, ob er alle Weisheit mit Löffeln gegessen habe, wollen wir auch nicht an ein menschliches Ungeheuer erinnern, von dem derartiges in der Tat gefabelt wird. Wir kommen in unserer Hiobstelle gewiss mit der seit alters angewendeten, schlichten Erklärung ganz gut aus (vgl. z. B. Dillmann, Buch Hiob 1869, S. 40. Delitzsch, Das Buch Hiob 1902, z. d. St.; vgl. namentlich den Verweis auf Hiob 20, 4).

Dagegen ist wohl in Ezech. 28, 11—19 auf einen gewissen Mythos hingedeutet. Der Prophet stimmt ein Klagelied über den König von Tyrus an, der fallen soll, nachdem er bis dahin von aufgeblasenem Dünkel erhoben war. Ezechiel geht auf diese anmassenden Gedanken näher ein. „Er stellt ihn als prächtigen Cherub vor, der, mit Gold und kostbaren Edelsteinen bedeckt, in Eden auf dem Götterberge zum Schutz der dortigen Heiligtümer“ — besser: Schätze — „bestellt war und, aus dem Paradiese verstossen, ein klägliches Ende fand“. So umschreibt Smend (Der Prophet Ezechiel, 2. Aufl. 1880, S. 220) den Sinn des Textes, und anders kann man

ihn nicht umschreiben, wenn man nicht ganz fremde Gedanken in den Text hineinlegen will. Es ist in Ezech. 28 eine gewisse Anlehnung an Gen. 3, 24 und eine weitere Ausführung dieser Stelle bemerkbar, aber gewiss keine andersartige Gestalt als der dort genannte Wächter des Paradieses. Ein Vergleich mit der Danielstelle ist hiernach überflüssig. Auf noch entferntere „Parallelen" mit dem Menschenbild des Daniel einzugehen, wird noch weniger geboten sein.

Noch wird von einem Gelehrten eine Stelle aus der talmudistischen Literatur benützt, um das Vorhandensein einer mythischen Menschensohngestalt in jüdischen Vorstellungen nachzuweisen. Fiebig führt in seinem „Menschensohn" (1901, S. 42—44) folgende Stelle aus Bereschit rabba an, die hier nach Fiebigs Übersetzung selber wiedergegeben sei. Thara nahm seinen Sohn Abraham und führte ihn zu Nimrod. Der sagte zu ihm: „Wir wollen anbeten das Licht". Da sagte Abraham zu ihm: „Dann wollen wir lieber das Wasser anbeten, welches das Licht auslöscht". Da sagte Nimrod zu ihm: „Dann wollen wir das Wasser anbeten". Da sagte zu ihm Abraham so: „Dann wollen wir doch lieber die Wolke anbeten, welche das Wasser trägt". Da sagte Nimrod zu ihm: „So wollen wir die Wolke anbeten". Da sagte Abraham zu ihm: „Dann wollen wir lieber den Wind anbeten, der die Wolke zerstreut". Da sagte Nimrod zu ihm: So wollen wir den Wind anbeten". Da sagte Abraham zu ihm: „Dann wollen wir doch lieber den Menschen anbeten, der den Wind [Hauch, Geist] trägt". Nimrod sagt darauf, Abraham wolle ihm nur mit seinen Worten eine Falle stellen, und kommt wieder zum Feuer zurück. Der letzte von Abraham gesprochene Satz könnte auf deutsch nur dann wiedergegeben werden, wenn wir den ursprünglichen Sinn der Wörter „Seele" oder „Geist", d. h. Hauch, Wehendes, noch unmittelbar verstünden. Im Hebräischen und Aramäischen muss für „Wind" und „Geist" ein Wort (rûach, rûchâ) gesetzt werden. Erkennt man dies an, bemerkt man ferner, dass Abraham hier das macht, was man einen „schlechten

Witz“ nennt — Nimrod soll ja „gefangen“ oder ad absurdum geführt werden —, leugnet man endlich nicht, dass mit diesem Witz die Anbetung der Naturelemente lächerlich gemacht werden soll, so ist nicht zu begreifen, warum Fiebig meint: „Die Stelle ist nicht leicht zu verstehen“. Wir stimmen ihm dagegen zu, wenn er fortfährt: Wenn rûchâ hier zuerst „Wind“, dann Geist bedeutet, würde bar ênâšâ einfach „der Mensch“ im Sinn von „der Mensch überhaupt“ bedeuten. Aber Fiebig lehnt diese schlichte Deutung „um des Zusammenhangs willen“ ab, ohne jedoch anzugeben, weshalb dieser Zusammenhang sie verbiete. Und dass der Mensch im allgemeinen von talmudistischen Schriftstellern Träger des Geistes, d. h. der seelischen Substanz im lebenden Körper, genannt werden könne, scheint Fiebig vollends nicht einräumen zu wollen, obwohl das, was Weber (Jüd. Theologie, 2. Aufl., 1897, S. 210. 212. 228) über anthropologische Vorstellungen des Talmud mitteilt, nicht im mindesten dagegen streitet. Fiebigs bescheidene Zurückhaltung vor dieser doch gar nicht so tiefen Midraschstelle ist wirklich nicht gerechtfertigt. Er fährt fort: „Da von einem Anbeten des bar ênâšâ die Rede ist“ ... — doch wir müssen ihn hier unterbrechen und aufs nachdrücklichste betonen, dass gerade hiervon nicht die Rede ist. Wenigstens nicht für Nimrod und Abraham und nicht für Verfasser und Leser des Midrasch. Darum eben kann sich dessen Urheber über das Gebet zu jenen Naturkräften lustig machen, weil ja auch der Mensch, der doch über diesen Elementen steht — als Inhaber des „Hauches“ — nicht angebetet werden kann. Der Leser solcher Schriften darf nicht nur Sinn, er muss auch Unsinn verstehen. Weshalb sollten wir uns ungeschickter anstellen als der gar zu drollige Nimrod? Indes meint Fiebig weiter: „Da das bar ênâšâ im Zusammenhang mit Nimrod vorkommt, ist es angezeigt, hier auf die von Gunkel (Schöpfung und Chaos S. 328. 331) ausgesprochene Vermutung hinzuweisen, das bar nâš des Daniel gehe auf babylonische Urbilder zurück“. Was hiervon zu halten ist, haben wir schon ausgeführt. Da aber ier die Beweismethode für die babylonistische Hypothese

wenigstens ihren Grundzügen nach verfolgt werden muss, durfte Fiebigs merkwürdiger Versuch nicht übergangen werden. (Vgl. auch seine Widerlegung durch Nath. Schmidt, Encyclopaedia Bibl. IV. p. 4709, wobei zu beachten, dass sonst dieser Theologe selber eifriger Vertreter der Gunkelschen Hypothese ist).

Wo findet sich nach allem dem ein Anhalt dafür, dass auf Dan. 7, 13 eine fremde Vorstellung eingewirkt habe?

Der Historiker Heinrich v. Treitschke wurde einmal mit einem edlen Schlachtross verglichen, das nicht zu halten sei, wenn es die Fanfare blasen höre. Möchte vielleicht jemand behaupten, der Urheber dieses Vergleichs, der Rechtsgelehrte Windscheid, könne dabei nur Siegfrieds Ross Grane im Auge gehabt haben? So wenig wie für Windscheids Bild ist für das Verständnis der Entstehung unserer Stelle ein Mythos zu Hilfe zu rufen.

Dan. 7, 13 ist aus seinem eigenen Zusammenhang und aus dem A. Testament zu verstehen. (S. noch den Nachtrag u. i. Anm. 8.)

IV. Kapitel.

Der babylonische und hellenistische Mythos vom „Menschen“ und der biblische „Menschensohn“.

Wir haben weiter zu fragen: gibt es denn überhaupt einen alten vorderasiatischen Mythos vom „Menschensohn“ oder „Menschen“ oder vom Urmenschen, der auf die jüdische und dann die christliche Welt übergehen oder einwirken konnte?

Es wird in der Tat behauptet, im babylonischen Mythenkreis seien bestimmte Gestalten anzutreffen, die die engste Verwandtschaft mit dem Symbol in Dan. 7, 13 und dem christlichen „Menschensohn“ an sich erkennen lassen. Es sind des näheren die beiden Söhne des Gottes Ea, nämlich Adapa und Marduk, die nach einigen Babylonisten dem Hebräer, der Dan. 7, 13 schrieb, vorgeschwebt oder die zu der gesamten Tradition von dem „Menschensohn“ den Grundstoff abgegeben haben.

Fassen wir daraufhin zunächst den Mythos von Adapa ins Auge. In den Texten, die von ihm handeln (Gressmann, Bilder und Texte, I, S. 34—38), wird Adapa von dem höchsten Gott, Anu, vorgeladen, weil er „die Flügel des Südwindes gebrochen hat“ aus Rache dafür, dass dieser Winddämon beim Fischfang sein Boot hatte kentern lassen. Adapa folgt seines Vaters Ea Rat, bei Anu nicht Speise und Wasser zu geniessen, da ihm dies den Tod brächte, dagegen das ihm angebotene Kleid anzunehmen und sich mit ebenfalls angebotenem Öl zu salben. Anu bietet ihm aber Leben spendende Speise und Leben spendendes Wasser an, und weil nun Adapa sich streng an die Weisung seines Vaters hält und folglich nichts isst und trinkt, so muss er darauf verzichten, ewiges Leben zu gewinnen. Adapa wird in einer der Quellen noch „der Menschenspross“ genannt (D, Z. 12 bei Gressmann I,

S. 37), und höchst wahrscheinlich geht auf ihn noch die Mitteilung, dass er „zum Himmel emporstieg“ (ebd. Z. 14). Aber alles andere ist in diesen Texten bruchstückhaft und darum dunkel. Ob durch die Bezeichnung „Menschenspross“ oder vielmehr „Menschheitsspross“ (zer amelutî oder zir amilutî = Same von Menschheit), die unzweifelhaft in D, Z. 12 auf ihn angewendet ist, Adapa als Urmensch charakterisiert werde, finden wir nicht bloss mit K. Clemen (Religionsgeschichtl. Erklärung des N. Testaments, 1909, S. 119) „wohl noch nicht sicher“, sondern mit E. König (a. a. O. S. 925) unwahrscheinlich, da Adapa nach Tafel A bei Gressmann (a. a. O.) Regent eines offenbar volkreichen Gebietes ist, der dazu noch in einer Stadt wohnt, in der weder er noch die Bäcker von Zeile 10 ganz allein sein können. Unter dem „Urmenschen“ muss man sich wohl eine weit einsamere Persönlichkeit vorstellen. Ob Adapa ferner tatsächlich „der Gesalbte“ genannt werde, ist ebenfalls zweifelhaft (a. a. O. A, Z. 9). Damit fällt auch jede Gewissheit dahin, dass in diesem Mythos der Urmensch und der Messias mit einander verschmolzen waren. Noch zweifelhafter ist, wem nach D 11 (Gressmann a. a. O. S. 37) „das Los bestimmt wird, seine Herrschaft bis in die Zukunft der Tage erstrahlen zu lassen“. Ist es wirklich Adapa, so ist alles Weitere, aus dem man sichere Schlüsse für unsere Frage ziehen könnte, ganz undeutlich. Noch wird von Assyriologen behauptet, der assyrische König Sanherib habe „sich als den Adapa, den menschgewordenen Gott eines neuen Zeitalters, gefühlt“ (Winckler, Geschichte der Stadt Babylon, 1904, S. 40). Der Beleg, den dafür Winckler in den „Altoriental. Forschungen“ (3. Reihe, 1905, II, S. 300) gibt, scheint für eine derartige Auffassung des in Frage kommenden Textes keinen Anhaltspunkt zu geben, vielmehr nur der König, der Herr der Könige (Assurbanipal), als der Enkel des Weisen und des Adapa erklärt zu sein; wenigstens meint in der letztgenannten Stelle, also im Jahr 1905, Winckler selbst, dass Adapa nicht Nominativ, sondern Genetiv sei. Doch kann und soll eine solche interne Angelegenheit baby-

lonischer Religionskunde hier nicht entschieden werden. Mag also Winckler und mit ihm A. Jeremias (Babylonisches im N. Testament, 1905, S. 30) in dieser Sache Recht behalten, mag auch der „Menschenspross“ Adapa, nicht Ea, in dem betreffenden Text mit der Herrschaft für alle Ewigkeit belehnt, mag er auch „Gesalbter“ und noch „Urmensch“ dazu sein, — muss oder kann denn Pseudodaniel der Jüngere diese Sage, diese Vorstellungen von Adapa im Auge gehabt haben, als er 7, 13 schrieb? Wie viele der unzweifelhaft dem Adapa zugehörigen Eigenschaften hätte er ihm erst abnehmen müssen, ehe er ihm Einlass in unsere Stelle gewährte: die Weisheit, mit der Adapa für die Verpflegung der grossen Stadt sorgt, die Kraft, mit der er widrigen Unholden den Ernst zeigt, die parzivalische Torheit, mit der er die Unsterblichkeit verscherzt! Wie könnte man den derben Gesellen in der gar nicht scharf umrissenen Erscheinung in Dan. 7, 13 überhaupt noch erkennen, dieses Wesen noch als Adapa ansprechen, selbst wenn es einmal Adapa gewesen wäre? Wie hätte der babylonische Halbgott in eine nachdanielische Form der Tradition vom Menschensohn hineingepasst? (Vgl. hiezu auch König, a. a. O. 1905, S. 926).

H. Winckler (Altoriental. Forschungen, 3. Reihe, II, 1905, S. 298) glaubt übrigens entdeckt zu haben, dass Marduk, der Sohn des Ea, also Bruder Adapas, aber als solcher im wesentlichen Vertreter einer und derselben Potenz wie dieser, das Urbild wenigstens des christlichen Menschensohnes darstelle. Marduk, der über widrige Mächte siegreiche, erlösende Gott, sei „der Sohn des Menschen“ genannt worden, weil er Eas Sohn sei, dieser Ea aber „der Mensch“ heisse. Für das letztere bringt Winckler nach ganz zweifelhaften Beweisversuchen (a. a. O. S. 296—98) einen keilinschriftlichen Beleg bei (S. 299, IV, R. 17, a, 38—42), wornach Ea als der „Gott Mensch“ bezeichnet werde. Freilich möchte manchen bedünken, es könnten die Worte: ila amelu auch anders gefasst werden, als sie Winckler fasst: wenigstens scheint es nicht unmöglich und sogar sehr wahrscheinlich, dass hier ge-

netivische Verbindung (durch stat. constr.) vorliegt, so dass ila amelu als „Menschengott“ oder „Gott des Menschen“ zu fassen wäre. Wird doch Ea als „spezieller Gott der Menschheit“ gedacht (M. Jastrow, die Religion Babyloniens und Assyriens. Deutsche Übers., 1905, I, S. 126; Chantepie d. l. Saussaye, Lehrb. d. Religionsgesch., 2. Aufl., 1897, S. 177). Ed. König, a. a. O. S. 926 scheint Wincklers Deutung nicht anerkennen zu wollen. Wie es sich damit aber auch verhalten mag, jedenfalls hat Winckler dafür, dass Marduk in der Tat die Bezeichnung „der Sohn des Menschen“ geführt habe, dass also schon dieser babylonische Christus (s. a. a. O. S. 298) mit diesen eigentümlichen Worten benannt worden sei, nichts beigebracht. Und doch wäre eben dies in unserem Falle die Hauptsache. Denn ehe behauptet wird, dass die Bezeichnung „Menschensohn“ oder „der Sohn des Menschen“ gerade in dieser Form und mit dem Vollgewicht des Wortes „Sohn“ von Babylon nach Israel gekommen sei, müsste man erst sicher wissen, dass sie überhaupt dort in stehendem Gebrauch für Marduk war. Sonst ist die Vermutung verfrüht, dass Christus mit unserem Ausdruck sagen wollte: ich bin der Erlöser. Von einem sicheren Wissen darüber fehlt aber sowohl bei Winckler als bei anderen jegliche Spur.

Schliesslich ist es aber doch gänzlich zweifelhaft, dass derartige Vorstellungen und noch dazu die sie bezeichnenden Redensarten aus dem heidnischen Glauben in den jüdischen oder christlichen eindrangen. An Simson kann man sehen, wie ein heidnischer Gott oder Heros sich verwandeln lassen musste, ehe er zu einer theokratischen Gestalt werden konnte. Freilich wird uns entgegengehalten, dass ein unzweifelhafter Mythos in späterer Zeit ins Hebräische eingeführt worden sei, und zwar gerade aus babylonischem Sagenkreis: die spätere Legende von Mardochai und Esther. Aber auch sie beweist, was alles geschehen musste, ehe ein solcher ursprünglich heidnischer Stoff jüdisch wurde. Die vorher göttlichen Gestalten wurden menschliche — auch Juden konnten euhemeristisch verfahren (s. Sibyll. III, V. 97 ff.) —, es wurde also der heid-

nische Glaube verneint. Bestimmte Gestalten überweltlicher Art wie Engel und Teufel, die ja wohl aus dem ferneren Orient ins Judentum kamen, haben hier schon durch gewisse Vorgänger, mit denen sie sich als verwandt erwiesen, die Stätte bereitet gefunden. Sie können also nicht zum Beweis dafür verwendet werden, dass Götter des babylonischen Olymps so leicht in Juda eingelassen wurden. Von einem Nachweis dafür, dass es eine Gestalt im babylonischen Mythenkreis gab, die in den Daniel oder in das Judentum oder Christentum eindringen konnte, darf keine Rede sein. Es ist demnach immer noch kein Anlass gegeben, für die Entstehung unseres Ausdrucks nach anderen Erklärungen als aus Dan. 7,13 uns umzusehen.

Nun wird aber auf Vorstellungen und Sagen vom „Menschen", d. h. dem Urmenschen oder ersten Menschen oder dem Gottmenschen, verwiesen, die im Hellenismus angetroffen werden. Sie hätten, wird da und dort behauptet, leicht bei den Verfassern der späteren alttestamentlichen Schriften Aufnahme finden können. Dan. 7,13 und spätere Schriften seien um so gewisser dadurch beeinflusst worden, als ja jene Stelle nicht früher als in der makkabäischen Zeit geschrieben worden sei. Ein solcher Einfluss könne am wenigsten dann geleugnet werden, wenn man das 7. Kapitel des Daniel der römischen Zeit zuweise.

In der Tat finden sich im Hellenismus solche Ideen und Ausdrücke. Es erwächst uns daraus die Pflicht, sie auf ihre Verwandtschaft mit dem christlichen oder jüdischen „Menschensohn" näher anzusehen (s. hiezu besonders Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, 1907, IV. Kap., S. 160 ff.; ferner K. Clemen a. a. O. S. 116—123).

Der Ausdruck „Menschensohn" erscheint bei gewissen Gnostikern, aber nur solchen, die ganz vom Christentum beeinflusst sind. So wird von denjenigen, mit denen wir durch Irenäus I, 30 bekannt werden, die Ennoia, die dem Vater des Alls oder dem ersten Licht als Urprinzip zur Seite steht, ausser secundus homo auch filius hominis genannt. Wenn

neben diesem noch Christus als besondere Gestalt erscheint, also nicht mit dem „Menschensohn" identifiziert wird, so wird das niemand veranlassen, hier eine vom Christentum freie Spekulation und Namengebung anzunehmen. Vielmehr wird hier die christliche Lehre etwas korrigiert: es soll die Gestalt Christi an eine andere Stelle des gnostischen Himmels als die Ennoia, sonst Logos genannt, gerückt werden, wobei nur eben der gut christliche Name des „Menschensohnes" am alten Platze bleibt, an dem Christus, der Sohn des Urwesens und der Ennoia, stand. Die unmittelbare Abhängigkeit der Gnostiker von den Evangelien ist hier nicht zu verkennen, auch nicht der Umstand, dass diese Schriften schon zu ihrer Zeit allgemeines Ansehen in der Kirche genossen und die Sekten sich mit dem evangelistischen Sprachgebrauch und Ideenkreis auf irgend eine Weise auseinandersetzen mussten.

So kann ebenfalls nur von Entlehnung aus christlichen Schriften die Rede sein, wenn in der Naassenerpredigt, die durch Hippolyt (Refut. V, 6 ff.) auf uns gekommen ist, Christus, das Abbild des (göttlich gedachten) ersten Menschen, als *υἱὸς ἀνθρώπου* bezeichnet ist (a. a. O., herausg. von Schneidewin S. 146). Dieses Schriftstück stützt sich durchweg auf Stellen aus den Evangelien und anderen neutestamentlichen Schriften (z. B. a. a. O. S. 136. 141. 156). Man wird die „religionsgeschichtliche Methode" nicht so weit treiben wollen, dass man für jeden Gedanken solcher synkretistischen Elaborate eine Ursprungszeit behaupten möchte, die um Jahrhunderte vor der Entstehung unserer Evangelien zurückliegt. W. B. Smith, der das in diesem Fall tun möchte (Der vorchristliche Jesus. Übers. 1906, S. 31), kann wenigstens keinen Beweis dafür erbringen, dass die Naassenerpredigt als Ganzes vorchristlicher Herkunft sei. Mögen die Naassener „ins entfernteste Altertum zurückreichen", wie Smith annehmen möchte, mag der Grundstock ihres Psalms noch so „altertümlich" sein, wie derselbe, auf Harnack und Preuschen sich berufend, aufs nachdrücklichste betont, — das reicht alles nicht aus, um gerade den „Menschensohn" als etwas den Naassenern Ur-

eigentümliches wahrscheinlich zu machen. Mag dies mit der Verehrung und Verherrlichung des „Menschen“ der Fall sein, der ja bei Hippolyt (a. a. O. S. 132. 146) neben dem Menschensohn als Bestandteil der naassenischen Lehre erscheint, so gibt es doch kein Mittel, zu beweisen, dass der Ausdruck „Sohn des Menschen“ ihnen schon vor Beginn der christlichen Periode bekannt gewesen sei. Dasselbe muss natürlich mit Bezug auf die Ophiten gelten, von denen Irenäus (I, 28) berichtet. H. Lietzmann freilich wollte sich seinerzeit (a. a. O. S. 65) „versucht“ fühlen, die Übertragung des „messianischen Titels“ Menschensohn auf das göttliche Prinzip der Ennoia in die „vorchristliche Periode der Sekte“ zurückzuverlegen. Wir können aber nicht finden, worin die Verlockung dazu bestehen sollte.

Aber es bleibt die heidnische Vorstellung vom Anthropos oder „ersten Menschen“ noch immer zur Vergleichung mit dem jüdischen und damit auch dem christlichen Menschensohn gestellt, und von ihr erwartet Reitzenstein die „Lösung des Rätselknotens“, den der gesamte Gebrauch des Ausdrucks „Menschensohn“ bilde, weil dieser ja mit jenem Gott Anthropos „irgendwie zusammenhängen“ müsse (Poimandres 1904, S. 81).

Im „Poimandres“, der ersten Schrift der hermetischen Schriftensammlung, ist die Rede von dem Urmenschen, der in die Materie hinabsinkt, und dem Fatum, der Heimarmene, anheimfällt, der aber aus dieser Knechtschaft sich wieder befreit und zu Gott emporsteigt. Hierin ist allerdings ein eigentlicher Mythos zu erkennen. Er soll die Frage beantworten, „wie der Mensch göttlich und irdisch, Gottes Sohn und Ebenbild und doch schwach und sündig sein kann“ (Reitzenstein, ebd.).

Freilich ist dieser Mythos in der hermetischen Schrift unvollständig wiedergegeben (Reitzenstein, ebd.). Aber wir werden aus sonstigem hellenistischem Schrifttum ebenfalls über ihn unterrichtet und namentlich darüber, was zu jener Überlieferung ergänzt werden muss. Besonders die schon

angezogene Naassenerpredigt ist ein Denkmal für die Lehre vom Urmenschen (s. o. S. 93); sie verdient sogar nach Hippolyt den Titel: Vom Menschen (a. a. O. S. 134, Z. 86). Auch hier sinkt der Urmensch, der übrigens zugleich als Grundwesen aller Dinge bezeichnet wird, in die Materie, durchwandert die niedere Welt und arbeitet sich daraus empor (z. B. a. a. O. S. 138, Z. 60). So oder ähnlich lauten die Aussagen, die auch in anderen hellenistischen Erbauungsschriften von dem Urbild des Menschen gemacht werden.

Es kann uns gleichgültig sein, aus welcher Zeit diese Spekulationen stammen. Wir sehen ohnehin, dass sie mit dem Bild des Menschen in Dan. 7, 13 nichts zu tun haben. Sie haben auch nichts gemein mit der Bezeichnung „dieser Menschensohn“ und dgl. im Henoch, nichts mit „jenem Menschen“ vom 4. Esra und ganz und gar nichts mit der Selbstbezeichnung Christi in den Evangelien. Sie wollen ja mit ihrem „Menschen“ die gesamte Menschheit und noch etwas mehr symbolisieren, insbesondere aber das alte, an jedem einzelnen Individuum sich ewig neu wiederholende, traurige Geschick, dem das zu Höherem und Besserem bestimmte Menschengeschlecht unterworfen ist. Noch kein Ausleger konnte behaupten, dass der Verfasser von Dan. 7, 13 mit seiner Menschengestalt etwas Ähnliches bezweckte. Wäre dieses Menschenbild der Messias, was es ja gar nicht ist, so stünden die beiden Gestalten in keiner Beziehung zu einander; es wäre auch nicht zu begreifen, wie sie in engere Beziehung hätten treten können. Ist aber das Volk Israel gemeint — und wir haben gefunden, dass nichts anderes der Fall sein kann —, so hätte wiederum dieser Anthropos eine gar zu grosse Wandlung durchmachen müssen, ehe er zum Vertreter der Juden werden konnte. Die einzige Ähnlichkeit zwischen der Danielischen und der gnostischen Gestalt bestünde darin, dass beidemale ein Mensch als Träger symbolisch gemeinter Handlung verwendet ist. Muss denn Tier oder Mensch, in verschiedenen Gleichnissen verwendet, immer dasselbe bedeuten? Ist das überhaupt möglich, wo es sich um so ganz

verschiedene Literaturen und in diesen um so verschiedene Zwecke handelt?

Von einer Ähnlichkeit des hellenistischen Anthropos mit „dem Menschensohn" der nachdanielischen Apokalypsen kann ebenfalls nicht die Rede sein, weil diese Schriften, wie schon gezeigt, nur eine Deutung der Stelle Dan. 7, 13 auf den Messias enthalten und daher das Wort auf ihn anwenden, mit dem sie ihn im Daniel bezeichnet glaubten.

Das Band zwischen dem hellenistischen Urmenschen und dem Menschensohn, das Reitzenstein u. a. gesehen haben, ist von christlichen Gnostikern gewoben worden. Es ist dasselbe, mit dem in der Naassenerpredigt Homer und die Schriften Alten und Neuen Testaments wie die Teile eines Kanons mit einander verbunden sind. Der Archanthropos und der Menschensohn haben so viel miteinander gemein wie der goldene Stab des Hermes und der eiserne von Ps. 2, 9, die der gelehrte Naassener des Hippolyt trotz dem verschiedenen Stoff aus dem sie bestehen, als einen und denselben ansieht (Hippolyt a. a. O. S. 146, Z. 70 ff.).

Aber man hält uns vielleicht entgegen: Die verschiedensten Literaturen können auf einander einwirken. Der alte Mythos vom Menschen findet sich so wieder bei dem hellenistischen Juden Philon von Alexandria (s. Reitzenstein a. a. O. S. 116 ff.). So konnte er sich auch bei anderen Schriftstellern desselben Stammes finden, so konnte er auch einem solchen der makkabäischen und noch viel eher der römischen Zeit zugetragen und von ihm verwendet werden. Allerdings unterscheidet Philon eine zweifache Menschenschöpfung und trennt den erstgeschaffenen Menschen von Gen. 1 von dem zweiten, der als Mann und Weib auftritt. Auf den ersten, den himmlischen, werden von Philon verschiedene Aussagen gehäuft, die ihn der Gottheit aufs nächste stellen und ähnlich lauten wie die der verschiedenen gnostischen Systeme über ihr Urbild vom Menschen. Denn Philon hat diese hellenistische Lehre berücksichtigt und, so gut es ging, — der doppelte Schöpfungsbericht der Genesis kam ihm dabei noch zu Hilfe

— mit dem Buchstaben des Alten Testaments in Einklang zu bringen gesucht. Aber immer erkennt man nicht, was dies mit dem Menschenbild von Dan. 7, 13 zu tun haben soll. Denn abgesehen von den eben nochmals namhaft gemachten Zügen, die es mit dem hellenistisch-gnostischen Urmenschen nicht teilt, stellt sich bei Philon noch der Unterschied ein, dass von zwei Menschengestalten, einer ersten und einer zweiten, gesprochen wird. Wie ein wirklicher Anklang an Philons Lehre sich anhört, zeigt ja Paulus in 1. Kor. 15, 46, wo der Apostel deutlich verrät, dass er nur sie im Auge hat, obwohl er an ihr kurz, allerdings, wie Bousset (Hauptprobleme der Gnosis, 1907, S. 196) wohl richtig bemerkt, „mit einer gewissen Polemik vorübergeht." S. u. Anm. 9.

Man hört noch erklären: es ist mehr als wahrscheinlich, dass der Mythos vom Anthropos nicht ursprünglichstes Eigentum des Hellenismus, sondern diesem aus dem ferneren Osten zugekommen sei. Das kann man wohl glauben. Aber von hier bis zu der Annahme, dass eine solche Vorstellung aus irgend einem orientalischen Glauben zu Deuterodaniel oder in das Neue Testament gelangt sei, ist doch ein gar zu weiter Schritt. Aber wie sind denn die fraglichen Ideen, soweit man von ihnen weiss, beschaffen?

Im persischen und indischen Vorstellungskreis gibt es allerdings einen Urmenschen. Er hat eine andere Bedeutung als der hellenistische. Er dient nämlich nicht dazu, wie dieser das menschliche Wesen oder das Geschick der Menschheit, sondern die Entstehung der gesamten gegenwärtigen Welt zu deuten. Das wichtigste an diesem Mythos ist die Opferung des Urmenschen. Sie soll das Hervorsprossen alles Lebendigen zur Folge haben so wie in der Mithrassage die Tötung des Urstiers. Dieser urweltlichen Dichtung wohnt also ein kosmischer, nicht, wie der griechischen Vorstellung, anthropologischer Sinn, inne. Er wird von den Religionshistorikern auf einen Kultmythos zurückgeführt: wie man von der Opferung eines Menschen oder Tieres die Erneuerung der Natur im Frühling erhoffte, so konnte man

sich das Erwachen des Lebens auf der Erde auch im Anfang der Dinge nicht ohne vorhergehende Tötung eines Lebewesens erklären (vgl. Bousset a. a. O. S. 210 ff., 215—218).

Allein was hat dies mit dem Bild von Dan. 7, 13, was hat es mit der Selbstbezeichnung des Messias Jesus in den Evangelien zu tun? Bousset, der hier eine enge Verbindung annehmen möchte (a. a. O. S. 219), muss wenigstens zugeben, dass sie „schwer erkennbar" sei; er muss eine „neue Wendung" annehmen, um überhaupt einen Übergang der einen Vorstellung in die andere glaubhaft machen zu können. Stützen wir lieber nicht eine unsichere Hypothese durch eine ebensolche neue, und erkennen wir an, dass eine solche Verbindung überhaupt nicht zu bemerken ist.

Noch wird vielleicht der eine oder andere Gelehrte sich nicht dabei beruhigen wollen, dass zwei scheinbar so ähnliche Ausdrücke aus zwei verschiedenen Religionsgebieten ohne verwandtschaftlichen Zusammenhang miteinander zu denken seien. Aber man kann mit demselben Recht sich wundern, wie sowohl im Französischen als im Aramäischen der Genetiv durch die Partikel d^e ausgedrückt werde, während auch ein oberflächlicher Kenner weiss, dass beide Wörtchen nichts mit einander gemein haben. Man könnte mit demselben Recht fordern die Stadt Magdala am See von Tiberias und das Städtchen Magdala im Grossherzogtum Sachsen für eines und desselben Namens zu halten, obwohl schon ein Schüler zu sagen weiss, dass der eine Name semitisch, der andere deutsch ist. Es wäre gewiss nicht schwer, diese Beispiele um viele aus den verschiedensten Wissensgebieten zu vermehren. S. u. Anm. 10.

V. Kapitel.

Die Vorteile der literarkritischen Lösung der Menschensohnfrage.

Auf dem von uns beschrittenen Wege hat sich ergeben, dass die fragliche Selbstbezeichnung Jesu in den Evangelien schliesslich nur aus der Stelle Dan. 7, 13 stammen kann, die von den Evangelisten ebenso wie von Pseudoesra und dem Henochischen Bilderredner auf den Messias gedeutet wurde. Es hat sich insbesondere herausgestellt, dass der Gebrauch der Formel sich nicht vor der Zeit findet, in der die berühmte Stelle entstanden sein muss. Diese Zeit ist schon als eine ziemlich spätere erkannt denn diejenige, in die nach einstimmiger Tradition das Auftreten Jesu zu verlegen ist. Sonach muss der Ausdruck erst von den Urhebern der evangelistischen Erzählung deren Hauptperson in den Mund gelegt worden sein.

Die Theologie wird — wenigstens vorerst — diesen Weg nicht beschreiten wollen. Soweit sie sich zur kirchlichen Orthodoxie rechnet, kann sie es natürlicherweise nicht, hat es auch gar nicht nötig. Denn möchte auch der Rest von geschichtlich oder sprachlich unerklärbarem Stoff im Evangelium noch weit umfangreicher sein, als die kirchliche Lehre zugibt: es gilt doch für sie als ein erfolgloses Unterfangen, gerade an dem ganz einzigartigen, übermenschlichen Christus alles nach Gesetzen oder Regeln erklären zu wollen, die sonst ihre Geltung haben mögen (vgl. Zahn, Ev. Math. 2, 1905, S. 356 f.).

Aber die liberale Theologie wird sogar noch grössere Abneigung gegen unsere Ergebnisse an den Tag legen. Denn sie hat sich mit vieler Mühe ein wenn auch notdürftig umrissenes, allgemeines Bild von ihrem Christus gezeichnet: ein Erzeugnis der eifrigen Studien und mannigfachen Zeit-

strömungen der drei letzten Menschenalter, in dem man mit Recht einen besonderen „Jesus im 19. Jahrhundert“ erkennen kann, so wenig auch über die nähere Vollendung seiner Umrisse oder gar deren Ausmalung die Gelehrten einig sind. Es steht ihnen aber für ihr Bild nur eine einzige, innig zusammengehörige Gruppe von Quellen, die kanonischen Evangelien, zu Gebote. Dieser immerhin noch scheinbar weiträumige Grund und Boden ist nun durch die wissenschaftliche Forschung einmal dadurch eingeengt worden, dass sich das Johannesevangelium als eine späte theologische Bearbeitung des „evangelischen“ Stoffs darstellte, und ferner dadurch, dass die Synoptiker Matthäus und Lukas im wesentlichen auf ein einziges Evangelium, das zweite, als ihre Quelle oder Original zurückgeführt wurden. Als aber — abgesehen von der nur vermuteten Sammlung von Aussprüchen Christi — schliesslich Markus als einziger oder wenigstens ältester Gewährsmann für das Leben Jesu dastand, wurde noch — zuletzt und am wirkungsvollsten von Wrede (im „Messiasgeheimnis“ 1900) — zur höchsten Wahrscheinlichkeit erhoben, dass auch dieses älteste Evangelium nicht eine naive Wiedergabe geschichtlicher Tatsachen, der Handlungen und Reden Jesu, sei, sondern eine theologische Tendenzschrift, deren geschichteartigen Angaben aus bestimmten Voraussetzungen des Schriftstellers und der ältesten Christengemeinde geflossen sind, die sich also von der Arbeitsweise des vierten Evangelisten nicht sehr fernhält, wie sie z. B. P. W. Schmiedel in einer populären Schrift (Das vierte Evangelium 1906) aufgezeigt hat. Nach dieser Erschütterung der Grundlagen moderner Theologie durch sie selber ist sie vorsichtig geworden. Sie wird sich darum jeder Behauptung auf historischem oder literarischem Gebiet von Anfang an entgegenstellen, die verhindern könnte, dass ihr aus den Evangelien hervorgezaubertes Bild auf den festen Boden geschichtlicher Wirklichkeit gebannt werde. Wenn wiederum ein Stück aus dem wohlgezimmerten Gebäude abgetragen werden soll, wenn namentlich das „Selbstzeugnis Jesu“ in sich zu zerbröckeln

droht, so kann die neuere Theologie hiezu nicht den Arm reichen. Sie glaubt nun einmal aus Jesu Aussprüchen ihre Gedanken, oder doch wohl die besten darunter, hervorholen zu müssen.

Gerade an der Selbstbezeichnung „Menschensohn“ wird sie vollends ungerne rütteln lassen. Nicht bloss, weil dadurch die Zuverlässigkeit der Evangelien als Geschichtsquellen auch in anderen Stücken in Frage gestellt wird (vgl. Alb. Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede, 1906, S. 283), sondern weil für die Mehrzahl der Theologen an den Sprüchen, in denen Jesus sich „den Menschensohn“ nennt, noch etwas Weiteres hängt, das sie ebenfalls nur schweren Herzens aufgeben möchten: ihre Überzeugung, dass Jesus sich als „den Messias“ gefühlt und bekannt habe. Diese „Messiasfrage“ „weist auf jedem zu ihrer Lösung eingeschlagenen Wege auf die Menschensohnfrage zurück“ (H. Holtzmann, d. messian. Bewussts. Jesu, 1907, Vorr. S. V). Wer Jesus aus seinem Volk und seiner Zeit zu erklären sucht, wie dies die neuere Theologie gemäss den jetzt geltenden geschichtsphilosophischen Anschauungen tun will, wird auf die Annahme nicht verzichten wollen, dass auf Christus eine ganz eigentümliche zeitgenössische Idee eingewirkt habe und dass daraus namentlich auch seine „besondere Stellung zu Gott“ sowie der Verlauf und das Ende seines Lebens zu verstehen sei. So muss es auch wohl begreiflich erscheinen, wenn gerade diese Theologen selbst das einfache, auf rein philologischem Wege von uns gewonnene Ergebnis über Daniel von vornherein abweisen, wie J. Weiss (die Predigt Jesu vom Reich Gottes, 1. Aufl., 1892, S. 51, A. 1) früher getan hat, oder durch den sehr nahe liegenden Versuch zu einer Vermittlungshypothese unschädlich machen wollen, wie derselbe (Jesus v. Naz., Mythus u. s. f., 1910, S. 31) nunmehr tut (vgl. S. 59).

Die Theologie, wie sie jetzt geworden ist, hat allerdings von der Anerkennung unseres gesamten Ergebnisses zunächst nur Verluste zu gewärtigen. Der Religionswissenschaft dagegen wird daraus ein nicht geringer

Gewinn erwachsen. Sobald nämlich die Benennung des „Menschensohns" als Erträgnis der auslegenden Tätigkeit der christlichen Gemeinde am Alten Testament und als Eintragung in die evangelistische Schriftstellerei aus eben dieser Tätigkeit erkannt ist, sinken alle die Schwierigkeiten dahin, die sich gegen die seitherige Betrachtung unseres Gegenstandes aufgetürmt haben. Diese Schwierigkeiten ergaben sich nämlich in letzter Hinsicht daraus, dass die Theologen fragten: wie konnte der Prophet aus Nazareth, der sich höchst wahrscheinlich, wenigstens in den letzten Stunden seines Lebens, als Messias fühlte, sich mit einem so merkwürdigen Ausdruck benennen? An die Stelle dieser Frage tritt die andere: konnte in eine Darstellung des irdischen Wandels Christi jene Bezeichnung in der Weise aufgenommen werden, als hätte Christus sie auf sich selber angewendet?

* * *

Die erste der beiden Fragen ist, wie schon angedeutet, bis zum heutigen Tage noch nicht zu unserer Zufriedenheit gelöst worden. Keinen einzigen der Versuche dazu findet man, der nicht ausser bei seinem Urheber mehrfaches Kopfschütteln erregt hätte.

Dies gilt schon, wenn wir nur die Form des Ausdrucks, wie sie uns überliefert ist, einfach hinnehmen, d. h. nicht fragen, in welcher Ursprache sie gesprochen sein soll, welcher Sinn ihr demgemäss von Haus aus anhaften müsse. Wrede (Zum Thema Menschensohn, Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch., 1904, S. 359) hat Recht: es ist unmöglich, sich eine Redeweise, wie die Evangelien Christus sie zumuten, in der Wirklichkeit vorzustellen. „Ein König kann wohl einmal sagen: „der König will es" und sich selber damit meinen; eine ständige Ausdrucksweise solcher Art aber wäre ein Unding, im Morgenland so gut wie bei uns". Jesus soll — nach den synoptischen Evangelien insgesamt — fortwährend nur von sich wie von einem Dritten geredet haben? „Diese

Caprice und vollendete Unnatur sollte niemand auffällig gewesen sein?“ „Es ist lediglich unsere frühe Gewöhnung an die Worte der Evangelien, welche uns hierüber so leicht hinweggehen lässt.“ Es hilft hiegegen wenig, zu sagen wie P. Feine (Theologie des Neuen Testaments, 1910, S. 62), dass der Ausdruck deshalb nicht so gar unerklärlich sei, weil er ein Zitat darstelle. Denn damit, dass man dies erfährt, weiss man ja nur, dass der Ausdruck einen bestimmten Sinn und welchen er habe. Von dem Unnatürlichen, das darin läge, dass Jesus so häufig in der dritten Person von sich redet, wird so nichts hinweggeräumt. Es wird im Gegenteil noch vergrössert: denn scheint es erträglich, dass ein Mensch von sich immer dasselbe Zitat anwendet? Wenn Feine darauf verweist, dass Jesus von sich auch als dem „Sohn“ (Mark. 13, 42, Matth. 11, 27) und als Christus (Luk. 24, 26) spricht, so hat Wrede (a. a. O. S. 360) diese Tatsache schon selber berücksichtigt, ohne dadurch in seinem Urteil wankend geworden zu sein. Denn wenn „die formale Eigentümlichkeit der Redeweise keineswegs ausschliesslich an dem Terminus „Menschensohn“ haftet,“ sondern sich auch auf die Bezeichnungen „Sohn“ und „Christus“ erstreckt, so erhebt sich eben auch bei diesen dieselbe Frage wie bei jener, nämlich ob ein Mensch von Fleisch und Blut so sprechen kann, ohne den Eindruck grosser Wunderlichkeit hervorzurufen. Die drei Stellen, die Feine anführt, sind zudem gegenüber den vielen mit „Menschensohn“ von recht geringem Gewicht. So werden hier trotz aller „Ehrfurcht“ „vor solcher geschichtlicher Überlieferung“, zu der Feine ermahnt und zu der der gewissenhafte Forscher sich ungeheissen für verpflichtet hält, Zweifel und Bedenken keineswegs verscheucht.

Die Schwierigkeit steigert sich, sobald der Versuch gemacht wird, auf die Urform des Ausdrucks, wie sie von Jesus gebraucht werden konnte, zurückzugehen. Die Annahme, dass die Sprache des geschichtlichen Christus die griechische gewesen sei, ist ja längst aufgegeben und keine Hoffnung

vorhanden, dass sie jemals wieder zu Ehren kommen werde. Man muss sich den Ausdruck als ursprünglich semitischen vorstellen, wenn man die Berichte über seine Verwendung als rein geschichtliche beurteilt.

Dann könnte man vielleicht der Schwierigkeit Herr werden, indem man erklärte, Jesus habe jedesmal, wenn er sich des Ausdrucks bediente, etwa mit dem Zeigefinger auf sich hingewiesen, also statt „ich“: „dieser“ oder „der Menschensohn“ (hier) gesagt. Man täte dabei gut, auch noch nachzuweisen, dass in der Sprache, die Jesus gebrauchte, eine solche Redeweise üblich gewesen sei.

Aber wiederum ist richtig, was Wrede (ebd.) bemerkt: ein Beweis dafür ist nicht geliefert worden (vgl. auch Feine a. a. O. S. 53 f.). Er wäre auch bedeutungslos, weil im Sprachgebrauch der Evangelien bei „dem Sohn des Menschen“ das hinzeigende Fürwort gerade fehlt, „das allein den Hinweis auf das „Ich“ enthalten würde.“ „Vermutlich hätten doch auch die Übersetzer der aramäischen Worte Jesu so viel Aramäisch gekonnt, um eine solche Gewohnheit zu kennen und im Griechischen das korrekte „Ich“ einzusetzen.“ Wie schlecht musste auch die Überlieferung sein, die Worte ohne ihren Sinn, gleichsam vom Liede nur den Text, nicht auch die notwendig dazu gehörige Melodie auf die folgenden Geschlechter brachte. Freilich ist schon dergleichen Textauslegung geübt worden, bei der man sich zunutze machen möchte, dass zu manchen Worten Jesu eine Gebärde, ein bestimmter Gesichtsausdruck, eine ironisch lächelnde Miene hinzugedacht werden könnte, um einen den modernen Theologen zusagenden Sinn ergeben zu helfen. Scheinen doch die Evangelien hierin volle Freiheit einzuräumen. Aber solche Wagnisse unterlassen wir lieber. Wir müssten bei ihnen eine stümperhafte Geschichtschreibung in den Evangelien voraussetzen: es wäre ja von ihren Trägern vergessen worden, dass der Ton die Musik macht und dass Gebärden, die die eine Hälfte des Ausdrucks bedeuten, den Lesern nicht verschwiegen werden dürfen.

Die meisten Theologen nehmen ja auch jetzt an, dass mit den Worten: „der Sohn des Menschen", oder wie sie in der semitischen Muttersprache gelautet haben mögen, etwas mehr als bloss „ich" gesagt werden sollte. Sie müssen darum fragen, ob dieser Ausdruck fähig war, dieses Mehr in sich zu fassen.

So wurden sie genötigt eine semitische Urform für den griechischen Ausdruck zu suchen. Man findet nun allgemein die Ansicht vertreten, dass jene in barnâschâ längst gefunden sei unter der Voraussetzung, dass Jesus Aramäisch sprach. Diese Form wäre mit ben hāādām zu vertauschen, falls Jesus etwa hebräisch gesprochen hätte (vgl. Franz Delitzsch, hebräische Übersetzung des Neuen Testaments zu Matth. 8, 20 u. s. f.). Die Theologen sind hier voll Zuversicht. Es sollte aber wieder einmal gefragt werden, ob jene Rückübersetzung so ganz gerechtfertigt sei. Es wird zu wenig bedacht, dass die durch keinerlei Quelle belegbare Urform nur dann mit Sicherheit erreicht werden kann, wenn man sich auf die feste Grundlage der Erkenntnis davon stützen kann, was der nur griechisch überlieferte Ausdruck in Jesu Mund bedeutet hat. Sonst erhält man nur einen semitischen Ausdruck für die eigene Auslegung der neutestamentlichen Formel. Man muss ferner auch darauf aufmerksam machen, dass, wer jene semitische Urform auch nur annähernd wiederherstellen zu können glaubt, noch die Voraussetzung sich angeeignet hat, es könne aus der Überlieferung durch die Evangelisten jener ursprüngliche Sinn der Formel herausgeschält, es könne durch die Auffassung der Evangelien hindurch auf die unverfälschte Anschauung Jesu hindurchgeblickt werden.

Indessen stellen wir diese Bedenken für jetzt in den Hintergrund und nehmen wir einmal an, dass Jesus sich als bar(a)nâschâ (= hebr. ben. hāādām) bezeichnet habe, nehmen wir auch einstweilen hin, dass der aramäische status emphaticus oder der hebräische Artikel den ganzen Ausdruck determinieren soll (vgl. unten S. 115): man kann jedenfalls für das aramäische Wort im Deutschen nur „der Mensch" sagen.

Es ist dann anzunehmen, dass der besondere Begriff des „Sohnes", der für den Hellenisten in dem Ausdruck sicher steckte und für ihn bei dem zweifach gebrauchten Artikel („der Sohn des Menschen") nicht ohne Bedeutung sein konnte (Feine a. a. O. S. 50), in dem semitischen Idiom des galiläischen Rabbis gar nicht zum Vorschein kam. Denn es ist die Meinung Zahns (Ev. Matth., 2. Aufl., 1905, S. 354, Anm. 25) durchaus abzulehnen, dass der vermutete aramäische und der griechische Ausdruck „nur um eine Nuance des Begriffs" von einander abweichen. Wenn auf das Wort „Sohn" in den Evangelien gar nichts angekommen wäre, bliebe unerklärlich, dass statt des vorausgesetzten semitischen Ausdrucks (barnâschâ) nie etwas anderes als „der Sohn des Menschen" in den einschlägigen Sprüchen zu finden ist (vgl. Feine a. a. O. S. 62). Gerade unter der Voraussetzung, dass den griechischen Evangelien eine semitische Urschrift zu Grunde liegt, ist es unbegreiflich, wie die Verfasser der Evangelien oder die Übersetzer des Urevangeliums immer so folgerichtig nur den vorliegenden griechischen Ausdruck gesetzt haben. Es bleibt das Bedenken Jülichers durchaus in Kraft, der in seiner Rezension über Fiebigs „Menschensohn" (Theol. Lit. Z. 1903, Sp. 102) fragt: wie konnte in dem Ausdruck, der so nahe an die beiden anderen: „Sohn Gottes" und „Sohn Davids" herangerückt erscheint, vollends bei dem Drang der schriftgelehrten Exegese des christlichen Altertums, „jedes Partikelchen eines Namens als hochwichtig und inhaltreich zu ergründen," gar nichts weiter als „der Mensch" für das Empfinden derer, die so sagten, gelegen und gerade nur hier „der Sohn" rein überflüssig geblieben sein? Wenn aber auch richtig ist, dass im semitischen Idiom der einfache Ausdruck „der Mensch" (anâschâ oder hāādām) niemals durch den anderen: „das Menschenkind" verdrängt wurde, wie Fiebig (a. a. O. S. 11. 60 u. a.) annimmt, so folgt doch aus dem gesamten semitischen Sprachgeist und aus dessen Auffassungsweise von der Bedeutung von ben und bar (Sohn), dass ein wesentlicher Unterschied zwischen „der Mensch" und „der

Menschensohn" von einem semitischen Ohr nicht gehört wurde, dass also auch semitische Denkweise nichts von grösserer Bedeutung in ihn hineingeheimnissen konnte. Auch Dalman (Worte Jesu, 1898, I, S. 191 ff.) weist nicht nach, dass der Begriff „Sohn" in den zwei aramäischen Urwörtern als etwas besonders Wichtiges empfunden werden musste. Doch möchte diese Schwierigkeit immerhin noch zu ertragen sein im Vergleich mit der anderen, dass man bei der Zusammensetzung bar(a)nâschâ nicht einmal unterscheiden kann, ob der Sprechende „ein Mensch" oder „der Mensch" sagen will. Bei all der fleissigen, äusserst dankenswerten Bemühung, mit der Fiebig die aramäische Literatur auf diese Frage untersuchte und mit der er selber sicher gerne zu einem bestimmteren Ergebnis gekommen wäre, muss er doch (Der Menschensohn, S. 60) gestehen: „Jemand" können alle vier Ausdrücke: anâsch und bar anâsch, anâschâ und bar anâschâ bedeuten"... „Ein Mensch" können sie alle vier ebenfalls gleich gut bedeuten."

Ein solch mehrdeutiges Wort soll Jesus auf sich angewendet haben? Und dabei soll die Überlieferung darüber an allen Stellen der Evangelien zuverlässig sein? Nur der jeweilige Zusammenhang soll dafür bürgen, dass nicht in den jetzigen griechischen Text ein falscher Ausdruck für „Menschensohn" eindrang? Für Zahn (Ev. des Matth., 2. Aufl., 1905, S. 346 ff.) hat eine solche Annahme kein Bedenken. Andere Theologen können auf diese Fragen nicht mit einem fröhlichen Ja dienen.

Wer hier Fehler der Übersetzung oder der Auffassung überhaupt annimmt, kann sich auch der anderen Annahme nicht widersetzen, dass in einem grossen Teil der einschlägigen Stellen im Neuen Testament der „Menschensohn" auf „freier Eintragung" beruht. Hierfür ist D. Völter ein Beispiel (Das messianische Bewusstsein Jesu, 1907, S. 10 ff., S. 15—29). Ja, es ist eigentlich nicht recht zu erklären, warum man nicht von einer solchen Voraussetzung aus vollends sämtliche Stellen entweder als zweifelhaft in Bezug auf ihren Ursprung aus

Jesu Mund oder als später eingetragen fassen will. Übrigens ist vor dem Versuch Völters, statt „der Menschensohn“: „der Mensch“ oder „ein Mensch“ im Sinn von „Menschen überhaupt“ zu übersetzen, schon deshalb zu warnen, weil sich dabei z. B. in Matth. 8, 20 ein Sinn ergibt, von dem man nicht wüsste, warum er gerade in einem Evangelium seinen Platz gefunden haben sollte. Denn die Wahrheit, die Völter in dieser Stelle ausgesprochen findet, wornach ein „gewöhnlicher Mensch“ „erfahrungsmässig dann und wann kein eigenes Heim hat“ (a. a. O. S. 13), ist eine zu wenig tiefe, als dass sie bei einem noch so populär schreibenden Synoptiker erwartet werden sollte. Um den Preis muss dieser Ausspruch als historischer gerettet werden, dass man von ihm das Geheimnis entgegenzunehmen hat: manchmal muss ein Wanderer bei Mutter Grün übernachten, während über ihm der Vogel ins warme Nest schlüpft!

Der Verurteilung, die Völters Übersetzung und Erklärung treffen muss, verfällt nicht, oder nicht in gleicher Weise, diejenige, nach der „der Sohn des Menschen“ so viel wie „der wahre, der ideale Mensch“ bedeutet. Zahn (a. a. O. S. 351 f), der unter den Neueren diese Erklärung Herders vertritt, wird damit der Verwendung des Ausdrucks insofern gerecht, als er ihn auf Christus allein in seiner ganz eigenartigen Stellung unter allen Wesen sich beziehen lässt. Ferner hat er so in dem „Menschensohn“ eine Bezeichnung gewonnen, die eine verständliche, einfache Redensart zu enthalten scheint, während nach anderen Theologen versteckte, nicht allgemein deutbare Vorstellungen — über Werk und Natur des Messias — mit ihr verknüpft sein sollen. Aber hier entstand noch immer das Bedenken, dass ein Ausdruck mit derartigem Sinn wohl griechisch, aber nicht semitisch ist (Wellhausen, Der Menschensohn, Skizz. u. Vorarb., 1899, S. 201; vgl. Reitzenstein, Werden u. Wesen der Humanität u. s. f.) oder, falls dies als zuviel gesagt erscheinen sollte, dass wohl der philosophische Sprachgebrauch, nicht aber der religiöse, sich mit einer solchen Anwendung des Begriffs Mensch ver-

trägt (vgl. Feine a. a. O., S. 67). Denn die philosophische Denkweise vergleicht den Menschen mit den übrigen Wesen der Welt und vereinigt die ihn auszeichnenden Merkmale zu dem Begriff oder Ideal des Menschen, die religiöse Denkweise dagegen, insbesondere die des Monotheismus, sieht den Menschen im Vergleich mit dem allgewaltigen Gott. Darum erscheint im religiösen Schrifttum, in welcher Sprache es auch abgefasst sei, insbesondere aber im hebräischen und aramäischen, der Mensch für sich allein nur in seiner Schwachheit. Nur vor der übrigen Kreatur werden ihm gewisse Vorzüge zuerkannt (vgl. Dan. 7, 4 Schl.; s. oben S. 62 u. Anm. 5). Beides ist auch in Ps. 8 der Fall. Hier greift zwar gemäss der Natur des behandelten Gegenstands ebenso wie in Gen. 1, 26 ein Gedanke Platz, den man einen kosmischen, also auch philosophischen nennen könnte, der von der Herrschaft der Menschen über die Tierwelt. Der Mensch wird in Beziehung zu anderen Lebewesen gebracht und ihm vor diesen ein bedeutender Vorrang eingeräumt. Aber im übrigen heisst es ja in Ps. 8, 5: was ist der Mensch, dass du (Gott) seiner gedenkst ... Dem Menschen kann Gott gegenüber keinerlei Glanz zukommen. Es ist ohne Beispiel, dass im Hebräischen oder Aramäischen „der Mensch“ den edlen Menschen mit Bezug auf den weniger hochstehenden bezeichne. Es hilft wenig, mit de Lagarde zu sagen, dass eben Jesus den Ausdruck „der Mensch“ geadelt habe (Gesamm. Abhandlungen 1886, S. 25, Anm. 3, S. 26). Denn es bleibt dabei immer unklar, wie Jesus den Adel, den er dem kurzen Ausdruck verlieh, in seiner Sprache kenntlich machen konnte. Der Ausdruck „der Mensch“ will, gerade wenn er auf eine höhere Stufe gestellt ist, in den urchristlichen Gedankenkreis und Sprachgebrauch nicht hineinpassen: was sollte hier auch eine Verherrlichung der Natur des Menschen? Wenn Jesus, ebenfalls nach de Lagarde (Deutsche Schriften, 2. Abdruck, Göttingen 1891, S. 226 f.), sich im Gegensatz zur jüdischen Nationalität, die „dem Reich Gottes entgegensteht und entgegenlastet“, „den Menschen“ nennen soll, so ist dies vollends

mit urchristlichen Gedanken und Benennungen nicht vereinbar, wornach der echte Israelit derjenige ist, in dem kein Falsch ist (Joh. 1, 47), und die wahren Angehörigen Christi oder Gottes die echten Juden heissen (Apok. Joh. 2, 9; 3, 9). Zahn (a. a. O. S. 349, 256 f.) glaubt, dass man eine Parallelerscheinung für Jesu Ausdruck mit dem Sinn, wie er, Zahn, ihn darin findet, nicht erwarten dürfe, weil Jesus Christus eine ganz einzigartige Erscheinung gewesen sei und dies auch in seiner Ausdrucksweise sich widerspiegeln müsse. Damit ist Jesus nur über den Vergleich mit seinen Volksgenossen, nicht aber über den mit griechischen Philosophen und Mystikern (s. oben) emporgehoben und Zahns Voraussetzung, dass Christus etwas ganz Einzigartiges sei, erschüttert. Wenn übrigens Christus wahrer Mensch war, so muss er — dies ist gegen de Lagarde und Zahn in gleichem Masse zu betonen — äusserlich ein ähnlicher wie seine Landsleute gewesen sein, er muss namentlich in deren Sprache geredet haben.

F. C. Baur (Zeitschr. f. wissensch. Theol., 1860, S. 274 ff.) glaubte den Übelständen, die der Herderschen Erklärung Eintrag taten, dadurch entgehen zu können, dass er in dem „Menschen", wie auch er statt „der Sohn des Menschen", übersetzte, den niedrigen, armen Menschen sah. So wurde er der ersten Stelle des Neuen Testaments, in der der Ausdruck begegnet, nämlich Matth. 8, 20, durchaus gerecht, während andere Stellen sich Baurs Erklärung in keiner Weise fügen wollen. Ist er doch auch nicht auf induktivem, exegetischem Wege zu seinem Ergebnis gelangt (vgl. Lietzmann a. a. O., S. 5), sondern nur indem er von der allgemeinen sprachlichen Erklärung des Ausdrucks ausging, und zwar nicht einmal des Ausdrucks, wie er in den Evangelien mit einer einzigen Ausnahme lautet („der Sohn des Menschen"), sondern des von Baur als ursprünglich vorausgesetzten („Menschensohn") überhaupt. Hierfür findet sich in dem zu Gebot stehenden Schrifttum kein Anhaltspunkt. Auch ist das Verhältnis, in das Baur den Ausdruck zu der berühmten Stelle setzen will, kein klares. Es ist übrigens dabei die Tat-

sache hervorzuheben, dass er selber sich durch den exegetischen Befund auf Dan. 7, 13 zurückweisen lassen muss, wenn er auch nur ungern es wahr haben will, dass Jesus die vier griechischen Wörter im Sinne dieses Apokalyptikers (nach christlicher Auslegung) gebraucht habe.

Daran krankt überhaupt die gesamte Erklärung, die „der Mensch“ (im emphatisch hohen oder niederen Sinn) übersetzen will, dass mit ihr die offensichtliche Entlehnung aus Dan. 7, 13 geleugnet oder nur für einzelne Stellen zugegeben wird. Schon Schleiermacher hat ja (Glaubenslehre, 2. Aufl., 1831, II, S. 99, Anm. 3) die Herleitung aus dem Daniel einen „sonderbaren Einfall“ genannt. Dennoch ist die Exegese immer wieder auf Dan. 7, 13 zurückgekommen; der Hinweis, der in dem bestimmten Artikel („der“ Sohn . . .) liegt, zielte auch stets gar zu deutlich auf eine Grundstelle im Alten Testament hin, und diese wurde durch noch bestimmtere Fingerzeige vollends unverkennbar gemacht.

Indessen lehnt ja Zahn die Annahme nicht ab, dass Jesus sich mit dem Ausdruck auf bestimmte alttestamentliche Stellen beziehe, durch die er seinen Zeitgenossen verständlich geworden sei (a. a. O. S. 352). Damit hat er freilich neben dem schon besprochenen noch einen anderen Weg einzuschlagen versucht, also zugegeben, dass man auf jenem allein sein Ziel nicht erreichen kann. Wenn Zahn meint, Jesus wolle sagen, er sei der Menschensohn im Sinne von Ps. 8 und Weizsäcker (Untersuchungen über die evang. Geschichte, 1864, S. 426 ff.) in dem, in welchem Jahveh den Propheten Ezechiel anredet (z. B. Ez. 2, 1), so heisst das: der Ausdruck gewinnt nicht schon an und für sich seine Bedeutung, sondern nur als Zitat. Oder: die Sätze, in denen der „Menschensohn“ erscheint (er steht im Neuen Testament fast immer nur als Subjekt), enthalten synthetische, nicht analytische Urteile (in dem Sinn, wie Kant diese Begriffe verwendet). Denn es folgen die Prädikate zum Menschensohn nicht ohne weiteres aus Begriff oder Bezeichnung des Subjekts. Wenn nun Jesus zitiert, so müsste immerhin das

Zitat als solches noch erkennbar sein. Aber es lässt sich, wie schon angedeutet, in der weitaus grösseren Mehrzahl der Stellen weder eine Berührung mit Ps. 8 noch mit der Redeweise Ezechiels wahrnehmen. Wo eine Beziehung auf die alttestamentliche Grundstelle offenliegt, da zeigt sich nur die auf Dan. 7, 13 (Mark. 13, 26; 14, 62 und Parallelen zu beiden Stellen).

So lässt sich offenbar die Erklärungsweise Zahns und Weizsäckers nicht durchführen. Sie ist auch weitaus von den meisten Theologen aufgegeben worden, obwohl sie mit den schon namhaft gemachten Vorzügen auch den verbindet, dass sie am wenigsten zu kritischen Gewaltstreichen, nämlich künstlichen Erklärungen und empfindlichen Ausschaltungen, verlockt.

Man hat darum jetzt, wie schon hervorgehoben, auf seiten der Theologie allgemein mit der Annahme zu rechnen, dass Jesus mit seiner Selbstbezeichnung auf Dan. 7, 13, und zwar diese Stelle allein, hinweise und damit zugleich eine hieraus sich ergebende, wohl mehr oder weniger schon bekannte Bezeichnung des Messias, nämlich als „der Menschensohn“ oder „der Mensch“, auf sich anwende.

Freilich verhehlt man sich dabei nur noch selten, dass Jesus die berühmte Stelle nicht so, wie sie lautet, unmittelbar auf sich deuten konnte, weil die „Gestalt wie ein Mensch“ nicht eine Person darstellt (s. oben III. Kap., S. 56 ff.). Eine unrichtige Bibeldeutung durch den Verkündiger der reinsten Gottesoffenbarung anzunehmen dürfte nun freilich vielen Theologen hart eingehen, namentlich da in diesem Fall der Sinn der gesamten Weissagung von Dan. 7 zu einem nicht unwesentlichen Teil von Christus verkannt worden wäre. Denn so, wie die Stelle nach den Grundsätzen nüchterner Exegese zu erklären ist und auch von den neueren Theologen meist erklärt wird, stellt sie dem Volk der Juden, die insgesamt als „Heilige“ gelten, nichts Geringeres als die Weltherrschaft in Aussicht, und von einer Läuterungsbedürftigkeit der ganzen Nation, einem Ruf zur Busse ist gerade in Dan. 7 keine Rede (s. oben S. 69).

Man hilft sich hier, indem man entgegnet: wenigstens der Geist der Danielischen Weissagung ist von Jesus ganz und gar getroffen, wenn er sie in so enge Beziehung zu sich setzt. Ein alttestamentlicher Prophet kann nur an die wahren „Heiligen" denken, wenn er diesen Ausdruck gebraucht, und die Danielische Verheissung ihrer ewigen Herrschaft konnte nur dann wirklich erfüllt werden, wenn es im Sinne Christi geschah. Jesus wollte sich nur im allgemeinen als den darstellen, der sie im höchsten und schönsten Sinne wahr mache. „In dieser Figur" — nämlich im Danielischen „Menschensohn" — „sah Jesus die Stellung, welche er im Plan Gottes einnimmt, vorgezeichnet" (H. Holtzmann, M. Bew. J., S. 54). Aber wenn man schon Anstoss daran nimmt, dass Jesus sich mit einer Abbreviatur des Gedankens der Danielstelle als den dort Verheissenen erkennbar machen wollte, so müsste man sich noch mehr darüber verwundern, wie er eine ganze Kette von Gedanken, die sich von einer konkreten Vorstellung bis zum abstraktesten Begriff erstreckt, auf solche Art in einen einzigen Ausdruck hineinzwängen mochte. Wer einer Persönlichkeit prophetischen Charakters aus dem jüdischen Volk ein plastischeres, farbenreicheres Vorstellen als den Gelehrten des 20. Jahrhunderts zutraut, wird nicht glauben, dass jene eine so abgeblasste, verschwommene Idee vom Messias in einer solchen Formel ausdrücken wollte. Die Beziehung auf Dan. 7, die Jesus mit dem Ausdruck herstellen soll, wäre nach solcher Erklärung nur eine halbe und versteckte.

So bescheiden sich die meisten damit, dass der historische Christus nicht selber die unrichtige Interpretation jener Stelle vollzogen, sondern dass diese schon vor ihm bestanden habe. Es muss ja ohnedies glaubhaft gemacht werden, dass von den Juden der Zeit Jesu die Danielstelle auf den kommenden persönlichen Messias, nicht auf das gesamte Volk bezogen wurde. Man hat nun längst die Erkenntnis gewonnen, dass es nicht genüge, bloss ins Neue Testament zu blicken, wenn man die Geschichte jenes Zeitalters kennen lernen wolle, ja

dass man gerade andere Quellen aufsuchen müsse, um diese Kenntnis mit wirklich haltbaren Grundlagen zu versehen. Darum hat man eben zu jenen unkanonischen heiligen Büchern aus der hellenistischen Zeit des Judentums gegriffen, die unter dem Namen der jüdischen Apokalyptik zusammengefasst werden. Dort glaubte man, wie schon oben (S. 14 ff.) erwähnt, die Bezeichnung des „Menschensohns“ für den Auserwählten Gottes zu finden und schöpfte hieraus einen Beweis dafür, dass auf Pseudodaniels Anregung hin jüdische Zeitgenossen Jesu ihren Messias mit dem fraglichen Ausdruck benannten. Aber wir haben ja schon nachgewiesen, auf welch trügerischen Voraussetzungen diese Ansicht beruht, insbesondere wie wenig man dazu berechtigt ist, in den Menschensohnstellen des Henoch und des Pseudoesra eine stehende Bezeichnung für den Messias finden zu wollen.

Man muss sich nach anderen Stützen für die Annahme umsehen, dass dem evangelistischen Sprachgebrauch eine gewisse ältere Benennung des Mittlers zwischen Gottheit und Menschheit zu Grunde liege. Gunkels Methode und der Babylonismus scheint eine solche Stütze zu verschaffen. Der „Menschensohn“ sei eine hervorragende Gestalt in jüdischem Glaubensleben gewesen, ehe das Buch Henoch und 4. Esra zu Stande kamen, und stamme aus dem babylonischen Mythos. Aber wie es sich damit verhält, ist schon oben (S. 29 ff.) gezeigt worden. Es haben sich ja auch so nüchterne Forscher wie Dalman und Baldensperger von dieser Hypothese ferngehalten.

Man findet also immer noch die Ansicht vertreten, dass man sich bei der Herleitung des Ausdrucks auf Dan. 7, 13 beschränken soll, auch auf die Gefahr hin, alsdann Jesus mit der Auslegung der Stelle auf Christus, d. h. sich selber, ganz einzig und original dastehen zu sehen.

Aber damit ist eine neue Schwierigkeit geschaffen. Im Daniel erscheint nur „eine Gestalt wie ein Mensch“, eine Ausdrucksweise, die genau ebenso in der neutestamentlichen Apokalypse (14, 14) wiederkehrt. Aber im Markus und in

den von ihm abhängigen Schriften heisst Jesus — wörtlich übersetzt — nicht „der Menschensohn", sondern, wie wir schon mehrfach betont haben, „der Sohn des Menschen" (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου).

Allerdings lässt sich zu Gunsten jener Übersetzung immerhin einiges anführen, das nicht ohne weiteres von der Hand gewiesen werden darf. Dalman (a. a. O. S. 197) und Zahn (a. a. O. S. 348 u. Anm. 15) berufen sich darauf, dass die einfache Determinierung des gesamten Begriffs den doppelten Artikel mit sich führe. Dies lässt sich wohl begründen. Zwar nicht in der Weise, wie es Zahn (a. a. O.) versucht, indem er erklärt, dass ὁ τοῦ τέκτονος υἱὸς (Matth. 13, 55) nicht bedeute: „der Sohn des Zimmermanns", als ob Jesu Vater nur einen Sohn gehabt hätte, sondern: „der Zimmermannssohn." In dem Artikel liegt ja nicht der Begriff der Einzigkeit, sondern zunächst nur der der Bestimmtheit und des Bekanntseins. Es sind hier beide Begriffe, jeder für sich, determiniert. Jesus ist der bekannte Sohn des bekannten Zimmermanns. Hingegen ist auf einen Sprachgebrauch des neutestamentlichen Griechisch zu verweisen, für den P. W. Schmiedel (G. B. Winers Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, 8. Aufl., II, Heft 1, § 19, 4 — aber auch 2b und 3 —) zahlreiche Belege aufzählt. Der neutestamentliche Grieche sagt: ἡμέρα κυρίου (1. Thess. 5, 2), aber auch — ganz in derselben Bedeutung —: ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου (2. Thess. 2, 2), θέλημα θεοῦ (1. Petr. 4, 2), aber τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ (2, 15; 3, 17). Er sagt υἱὲ διαβόλου Ap.-Gesch. 13, 10 neben τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου. Wenn er also bei einer solchen Genetivverbindung den Artikel setzt, so setzt er ihn sowohl bei dem Nomen, das den Genetiv regiert, als auch bei diesem Genetiv selber. Oder: wo er die Determination durch den Artikel ausdrücken will, setzt er ihn in solchen Fällen doppelt. Die zwei Artikel haben in den aufgeführten und anderen Beispielen in der Tat nur den Zweck einfacher, nicht doppelter Determination. Wir finden dieselbe Erscheinung auch in der Septuaginta, z. B. in 1. Makk. 7, 17 (σάρκας ὁσίων σου) und in der Parallel-

stelle dazu: Ps. 79, 2b (*τὰς σάρκας τῶν ὁσίων σου*); vgl. Ps. 4, 3 (*υἱοὶ ἀνθρώπων* im Vokativ) und Ps. 20, 11 (*υἱῶν ἀνθρώπων*), dagegen Ps. 10, 4: *τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων*. Es trifft also auf das Neue Testament und jedenfalls einen Teil der Septuaginta nicht zu, wenn Feine (a. a. O. S. 50) meint, im Griechischen hätte die Determination des ganzen Begriffs durch den Artikel vor dem ersten Teil zu geschehen. Es scheint also hiernach wirklich, als ob die zwei bestimmten Artikel in unserem Ausdruck nur dazu dienen sollten, um die einfache Determination zu bewirken und die Übersetzung: „der Menschensohn" zu fordern. S. Anm. 10.

Würde aus irgend einem Grunde dieser doppelte Artikel in Wegfall kommen, so könnte man in einer solchen Stelle einen sicheren Prüfstein für diese Auffassung finden. Eine solche Stelle ist vielleicht Joh. 5, 27. Hier tritt unser Ausdruck das einzigemal im Neuen Testament in die Stellung eines Prädikats, während es sonst überall die des Subjekts (auch Mark. 14, 62 ist hierher zu rechnen) bekleidet. Hier ist wenigstens als möglich zu erwarten, dass der bestimmte Artikel verschwindet. In der Tat fehlt hier jeglicher Artikel. Aber diese Stelle gehört eben dem vierten Evangelium an. Dafür, wie sich die Synoptiker in einem solchen Fall verhalten würden, fehlt der Beleg. Sodann aber — und das ist hier das wichtigste — ist in den aus dem Neuen Testament und aus der Septuaginta angeführten Stellen überall ein Wechsel derselben Ausdrücke mit und ohne Artikel möglich, ohne dass dadurch am Sinn etwas geändert, folglich ohne dass der (doppelte) Artikel überhaupt als notwendig empfunden wird. Es ist also nach jenen Beispielen gleichgültig, ob man *υἱοὶ ἀνθρώπων* oder *οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων* sagt. Aber in den Synoptikern findet sich ein solcher Wechsel bei unserem Ausdruck keineswegs. Erst bei den Kirchenvätern erscheint auch die Form *υἱὸς ἀνθρώπου*. So bleibt denn immer wieder die Übersetzung die geratenste, die Luther gab: des Menschen Sohn. Feine (a. a. O.) ist also schliesslich doch recht zu geben: ein Grieche hörte aus dem Ausdruck die Betonung

der Sohnschaft und der menschlichen Abstammung heraus, und dies beides liegt in barnâschâ nicht. Endlich scheint denn doch die in aramäischer Übersetzung des Neuen Testaments auftauchende genaue Wiedergabe des griechischen Ausdrucks (b^e^reh d^e^- barnâschâ, s. z. B. Nath. Schmidt a. a. O., Sp. 4714) eine recht eindringliche Mahnung eben von semitischer Seite zu enthalten, dass der Semite dem griechischen Ausdruck mit seinen beiden Artikeln und der Hervorhebung des Begriffs Sohn nicht gerecht wird, wenn er bloss einen einzigen Artikel wiedergibt und so „der Menschensohn“ oder „das Menschenkind“ in seiner Übersetzung erscheinen lässt statt: „der Sohn des Menschenkindes“.

Es scheint, als vermöge man von jenem barnâschâ, das man mit einem nicht zu gewagten Sprung abreichen zu können hoffte, nicht leicht den Weg zu der neutestamentlichen Formel zurückzufinden. Die Rechnung mit barnâschâ hält die Gegenprobe nicht aus, es kann also füglich auf sie Verzicht geleistet werden.

Indessen wird auch bei jedem anderen semitischen Ausdruck, den man für den griechischen setzen kann und der ihm aufs genaueste entsprechen mag, unbegreiflich, wie ihn die Zuhörer Jesu als Bezeichnung des jüdischen Messias, wenn auch in dem von Jesus umgedeuteten Sinn, verstehen konnten. Um so mehr gewinnt der Gedanke an Wahrscheinlichkeit, dass mit dem griechischen Ausdruck nicht der jüdische, sondern der spezifisch christliche Messias gemeint sei, dass hier also eine christliche Formel vorliege. So setzt sich diese Erklärungsweise in Gegensatz zu der Voraussetzung, dass Jesus sich mit seiner Selbstbezeichnung vor seinen damaligen Landsleuten als den Messias bekennen wollte.

Dieser Widerspruch tritt bei Fiebig besonders deutlich zutage. Auch nach seiner Meinung (Der Menschensohn, S. 100) erklärt sich Jesus mit dem Ausdruck „Menschensohn“ als Messias und ist (ebenda S. 99) diese Bezeichnung „nicht rätselhaft“. Bald darauf sagt jedoch Fiebig selber: „Jesus gebrauchte den Ausdruck so, dass man ihn

auch missverstehen und sich doch bei diesem Missverständnis beruhigen konnte“ (ebenda S. 100). Denselben Gegensatz vereinigt Fiebig auch noch in seiner späteren Studie: Der Menschensohn und Wellhausen (Prot. Monatsh. 1904, S. 20), wo man liest: „Konnte man den Ausdruck verstehen, so führte Jesus niemand absichtlich irre, sagte allerdings nicht alles ohne Umschweife, was er dachte“ ... Fiebig sieht darin nichts unerlaubt Diplomatisches. Unsere Frage sollte indessen nicht nach den sehr verschieden lautenden Urteilen über Offenheit und Warheitsliebe, wie sie in unserer Zeit namentlich von Theologen gegen einander ausgespielt werden, ihre Entscheidung finden. Übrigens gewinnt Fiebig auf solche Weise und mit seinem energischen Festhalten an einem möglichst grossen Stück von historischem Jesus einen Christus, den es fast nottäte als moralisch einwandfrei zu verteidigen, da er ja sich „nichts Unerlaubtes“ zuschulden kommen lasse, statt dass in ihm ein grosses, auch uns Modernen leuchtendes sittliches Vorbild gewonnen wird. Dieses Christusbild mit seiner zweifelhaft gewordenen sittlichen Grösse reiht sich dem D. Völters mit seiner wahrhaftig nicht hochstehenden Alltagsweisheit ebenbürtig an (s. oben S. 108). Den jedenfalls „klug berechnenden“ Jesus Fiebigs rügt auch Jülicher (Theol. Lit. Z. 1903, Sp. 102). Ein solcher Jesus sieht ja in der Tat aus wie ein der Orthodoxie entwachsener Theologe, der mit Vorliebe recht nachdrücklich Gott den Vater im Munde führt, als meinte er die erste Person der Dreieinigkeit, aber in der Tat den Gott, der der „Vater aller“ ist, im Auge hat, so dass seine Beichtkinder ihn „auch missverstehen und sich bei diesem Missverständnis beruhigen“ können. Aber Jülicher tut Fiebig Unrecht, wenn er dessen Christus nur auf Rechnung der Fiebigschen Methode setzt, nicht der gesamten Voraussetzung, auf der Fiebig und mit ihm auch Jülicher fusst. Die gesamten modernen Ergebnisse über das „Leben Jesu“ sind nicht aus viel anderem erwachsen als aus einem „Kompromiss zwischen blindem Vertrauen auf den Buchstaben unserer Evangelien und rationalistischer Ver-

werfung ihres Messiasbegriffs", was beides Jülicher seinem Gegner schuld gibt. Fiebig will eben den Tatsachen gerecht werden, wie sie sich ihm aus dem Text der Evangelien ergeben und nach seiner Vorstellung von der Geschichtlichkeit ihrer Berichte gestalten und verbinden müssen. Aber er zeigt allerdings wie kaum ein anderer Gelehrter, auf welcherlei Widersprüche die herkömmliche Beantwortung dieser ganzen Frage hinausläuft. Diese Widersprüche erscheinen nämlich nicht bloss unter dem theologischen Gesichtspunkt, sondern gerade unterm wissenschaftlichen, historischen als recht folgenschwere. Denn sie rufen die Frage wach, wie es möglich sei, dass ein so kleiner Jesus so gewaltige Bedeutung gewonnen habe.

Es ist unter solchen Umständen nicht zu verwundern, wenn hier möglichst gründliche Abhilfe gegen diese Schwierigkeiten versucht wird. Man glaubt sie zu finden, indem man teils den Gebrauch unserer Selbstbezeichnung im messianischen Sinn, teils ihren Gebrauch überhaupt leugnet. Das erstere tun ja besonders Wellhausen (a. a. O. S. 197 ff., 213 f.) und Merx (Die vier kanon. Evangel. II, 2, 1905, S. 37) in Verbindung mit ihrem Versuch, Jesu Predigt ohne dessen Anspruch, der Messias zu sein, verständlich zu machen. In welchen Widerstreit mit den Berichten der Evangelien, namentlich vom Bekenntnis Jesu im Verhör vor dem Hohenpriester, man damit gerät, ist schon von anderen gezeigt worden (z. B. Fiebig, Der Menschensohn als Geheimname, Prot. Monatsh. 1902, S. 431 f.). Für uns kommt es jetzt bloss darauf an, dass es nur mit schwerster Mühe gelingen will, den „Menschensohn" im Sinn von „Messias" aus dem „echten" Selbstzeugnis Jesu, also nur einem Teil der ihm zugeschriebenen Aussagen zu entfernen. Es gelingt ja nicht einmal, das messianische Selbstbewusstsein aus der Zeit vor dem Petrusbekenntnis von Cäsarea Philippi im Bericht des Markus, unseres ältesten Zeugen, zu streichen. Denn es bleibt, auch wenn man sich die Menschensohnstellen vor Mark. 8, 31 hinwegdenkt, noch Mark. 3, 27, wornach Jesus überzeugt ist, dass

er „den Starken", den Satan, überwunden hat. Es bleibt auch Mark. 2, 19 f., worin sich Jesus als den Bräutigam bezeichnet, der den Hochzeitsgästen entrissen wird, also eine Leidensweissagung von sich als dem Messias, dem Bräutigam der Gemeinde, ausspricht (Wrede, Messiasgeheimnis, S. 19 f.). Aber auch sonst bringt uns ein solches Verfahren die grössten methodischen Schwierigkeiten. Wenn Wellhausen den Markus für die Stütze der ältesten und echtesten Tradition hält und doch aus seinen Nachrichten über Jesu Aussagen von sich den messianischen „Menschensohn" verbannen will, so mag man ihm hierin nicht folgen, um jene Voraussetzung nicht wieder aufgeben zu müssen. Wenn man ferner diesen Ausdruck aus den einzelnen Synoptikerstellen, auch denen des Markus, ausmerzen will mit Berufung darauf, dass er in dem einen der beiden Seitenberichte oder in beiden nicht stehe, so ist das ein zu wenig kostspieliges Verfahren, als dass man sich von ihm vielen Erfolg versprechen dürfte. Es ist auch ganz unstatthaft, wenn nicht die Markushypothese vorher unter der besten Begründung verurteilt worden ist. Denn man muss damit rechnen, dass gerade auch im Gebrauch unseres Ausdrucks die drei Synoptiker nicht voneinander unabhängig sind, sondern Matthäus und Lukas den Markus zum Vorbild genommen haben (s. oben S. 50 f. und namentlich die Äusserung Wernles), an das sie sich übrigens nur im allgemeinen halten und nicht in jeder einzelnen Stelle binden (s. oben S. 50 u.). Es ist, vom wissenschaftlichen Standpunkt aus betrachtet, nicht zu ertragen, wenn Wellhausen ein bestimmtes Ergebnis aus Markus als ältester Tradition einheimst (Menschens., S. 206), aber es selbst wieder preisgibt, indem er an einer anderen Stelle den ersten oder dritten Synoptiker als Geschichtsquelle bevorzugt. D. Völter (a. a. O., 1907) hat diesen Eklektizismus so sehr auf die Spitze getrieben, dass er auf Betätigung einer Kritik, die sich auf einigermassen festen Grundsätzen aufbaut, Verzicht geleistet zu haben scheint. Er will jener Misslichkeit entgehen, die sich bei der Streichung der Mensch-

sohnstellen aus den wichtigsten Sprüchen Jesu, namentlich über sein Kommen als Messias, einstellt. Aber er wird von der Scylla in die Charybdis geworfen. Er lässt, einer Anregung Wellhausens (a. a. O. S. 210) mit wenig Glück folgend, die Sprüche vom Kommen des Menschensohns in den Wolken zwar von Jesus, aber nicht über sich selbst, sondern über einen anderen gesprochen sein, nämlich über den Messias, an dessen Zukunft der Nazarener mit anderen aus seinem Volk geglaubt habe. Kein Theologe will übrigens mit Völter die Verantwortung dafür teilen, dass auf solche Weise der Grundinhalt jedes der vier Evangelien verkannt, dass eine solch weite Kluft zwischen dem geschichtlichen Christus und dem der christlichen Gemeinde aller Zeiten gegraben wird, nur um den Unwahrscheinlichkeiten zu entgehen, die allerdings von dem Ausdruck „Menschensohn" in Jesu Gesprächen und von seiner Messianität zunächst unzertrennlich sind, um einen Jesus zu konstruieren, der sich als „geschichtlicher" auch von einem recht nüchternen Rationalismus zur Not durchmustern lassen kann. Von Wrede und seinem „Messiasgeheimnis" musste man wenigstens das lernen, dass die erste und letzte Absicht der Evangelisten, insbesondere des ältesten unter ihnen, des Markus, die ist, Jesus als Messias zu erweisen, dass sie von keiner anderen Grundauffassung aus an ihr Werk gehen, dass dadurch ihr gesamtes Christusbild bedingt und es zum mindesten verfrüht ist, durch Abzüge davon nach dieser oder jener einzelnen Seite eine geschichtlich zutreffende Vorstellung von Jesus gewinnen zu wollen.

Es gelingt denn auch Wellhausen nicht, auch nur eine einzige Menschensohnstelle aus dem Evangelientext hinauszubringen, selbst nicht aus denjenigen Teilen, die Jesus vor seinem Bekenntnis bei Cäsarea vorführen. Wellhausen meint (a. a. O. S. 202 ff.), die Bezeichnung „Menschensohn" im messianischen Sinn falle hier ganz von selber fort, wenn man nur auf Markus höre. Aber Wellhausen hat damit nicht recht, dass nach Markus 2, 27 „der Mensch" d. h. der Mensch im

allgemeinen die Gewalt über den Sabbat haben solle anstatt des Menschensohnes d. h. Christi. Auch in dieser Perikope ist „der Sohn des Menschen“ Jesus Christus selbst wie in jeder anderen, in der diese Benennung vorkommt. Wenn Wellhausen meint, der Schluss müsste, um bündig zu sein, lauten: der Sabbat ist um des Menschen willen da, nicht umgekehrt, also ist der Mensch Herr des Sabbats, so weiss man nicht, wie eine solche „Proklamation eines allgemeinen Menschenrechtes“ (Zahn a. a. O., S. 352) in eine Denkweise gelangen oder sich hier auch nur in der Form eines auswendig gelernten Spruches erhalten konnte, die mit der jüdischen in so enger Verwandtschaft steht wie die urchristliche. Sie hätte in einem solchen Ausspruch bloss eine Überhebung des Menschen überhaupt, einen Hochmut des „Fleisches“ finden können (s. o. S. 109 f.). Der Schluss von Markus 2, 27 wird erst recht bündig, wenn vom Menschen auf „den Sohn des Menschen“ weiter geschritten wird, der jenem erst sein ursprüngliches Recht, die Freiheit von dem Gesetz, geben oder gewährleisten kann (vgl. auch Fiebig, Der Menschensohn und Wellhausen. Prot. Monatsh., 1904, S. 15 f. Feine a. a. O., S. 66). S. A. 10a.

Nicht anders steht es mit Mark. 2, 10. Es geriete mit jeglichem urchristlichen Gedanken in Widerstreit, wenn dort das Recht des Menschen, Sünden zu vergeben, ausgesprochen wäre. Es ist nur von Jesus, dem Heiland, die Rede, dem Christus, der sowohl heilen als von Schuld lossprechen kann. Freilich bildet hier den Gegensatz zu Gott im Himmel, der nach der Ansicht der Schriftgelehrten allein Sünden vergeben kann, der Mensch auf Erden, wie Wellhausen (a. a. O. S. 203) erklärt; aber dieser „Mensch auf Erden“ ist für die Juden des Markus in diesem Fall nur durch Christus vertreten, die in ihrer Blindheit nicht merken wollen, dass hier mehr als ein blosser Mensch ist. Zum Beweis für die Erklärung Wellhausens wird auf Matth. 9, 8 verwiesen, wo „die Leute“ erklären, dass Gott den Menschen solche Gewalt verliehen habe. Hierdurch sei klar gemacht, dass die Zuschauer nur „den Menschen“ überhaupt als berechtigt zur Sündenvergebung

voraussetzen, und zwar eben auf Jesu Ausspruch hin. Aber Wellhausens Hinweis könnte doch auf Täuschung beruhen. Nicht zu allen Zeiten ist ja auch Matth. 9,8 so erklärt worden wie unter anderen von Wellhausen. Die Gewalt, die nach Matthäus den Menschen verliehen wird, braucht gar nicht von ihnen selber ausgeübt zu werden (s. Bengels Gnomon, Edit. III., 1835, p. 71). Dennoch konnte man sagen, sie sei der Menschheit geschenkt worden. Denn sie dient zu ihrem Besten. Nach des Matthäus Sinn ist diese „Macht, zu handeln", den Menschen verliehen worden in Christus (Matth. 28,18; 11,27). Man beachte noch, ehe man den innersten Inhalt der Stelle endgültig feststellen will, dass Jesus vorher, in V. 6, auf die Sündenvergebung auf Erden durch ihn selber Wert legt — die Worte, in denen das liegt, sind an bedeutungsvolle Stelle gerückt worden, und „der Sohn des Menschen" und: „auf Erden" enthalten doch wohl keine Tautologie, sondern es muss beides als wichtig für die wahre Meinung des Evangelisten angesehen werden. Es kann nicht ohne Beziehung auf die Worte: „auf Erden" gesagt sein, wenn in V. 9 die Leute erklären, dass dieselbe Vergünstigung, die in V. 6 namhaft gemacht ist, „den Menschen" zu teil geworden sei (s. auch Zahn a. a. O., S. 369. Fiebig, Menschens. und Wellhausen. S. 17. Feine a. a. O., S. 65.) Hier liegt eine Gleichung vor, in deren Gliedern die Begriffe: „auf Erden" und: „den Menschen" eine und dieselbe Grösse darstellen.

Sonach wird in dieser Perikope die Macht Christi, schon hier auf Erden, nicht erst beim Endgericht Sünden zu vergeben, behauptet und verteidigt. Nur damit will auch dieser Abschnitt zu Nutzen und Erbauung der Gläubigen dienen.

Solange solche Erklärungen so leicht möglich sind, geht es nicht an, dem „Menschensohn" der früheren Stellen des Markus seine messianische Bedeutung, und zwar im ganz besonderen christlichen Sinn, zu nehmen. Ebenso lange bleiben auch Wellhausens literarkritische Zwangsmassregeln recht wenig verführerisch, bleibt überhaupt das grösste Misstrauen

gegen jede ungleichartige exegetische Erklärung und kritische Behandlung unserer Formel.

Sonach böte sich als einziger gangbarer Weg der, den besonders Lietzmann (a. a. O. besonders S. 91) vorangegangen ist, nämlich die gesamten Aussagen mit dem „Menschensohn" aus der „vorkanonischen evangelischen Überlieferung" zu streichen. Daraus entstünde einmal die Verpflichtung, die Voraussetzung annehmbar zu machen, dass es eine solche Überlieferung gegeben habe, die sich in nennenswerter Weise von der kanonischen unterschied; sodann die andere, nachzuweisen, wie es möglich war, dass Jesu Selbstbezeichnung in die kanonische Überlieferung hineinkam. Dürfte nun auch der Nachweis für die zweite Behauptung nicht gar zu schwer sein, wenn die erste wahrscheinlich gemacht ist, so bietet eben der für die erste um so grössere Schwierigkeit. Nicht zwar in den Augen desjenigen, der überzeugt ist, dass die „Überlieferung" über die Christusgestalt in fortwährendem Fluss begriffen war, ehe das Evangelium des Markus geschrieben wurde. Aber dies wird ja, wenn wir recht unterrichtet sind, eben von den Theologen bestritten, die wie Lietzmann und Wellhausen einen recht umfangreichen granitnen Kern geschichtlicher Überlieferung über Jesus annehmen, einen Grundstock, der im wesentlichen jeder Verwitterung getrotzt habe. Auf die Frage, wie auf dem harten Urgestein ein solches, nicht ganz kleines, nicht oberflächlich wurzelndes Gewächs sich ansiedeln konnte, wie es das Selbstzeugnis Jesu durch den Ausdruck „Menschensohn" darstellt, bleiben Lietzmann und Wellhausen die Antwort schuldig. Sie können uns auch von ihren Voraussetzungen aus nicht erklären, wie in den „vorkanonischen" Urstoff das ihm bis dahin fremde Element Eingang finden konnte, wenn er irgendwie dagegen gehärtet war. Sie sagen uns auch nicht, inwieweit man einen solchen widerstandsfähigen Stoff für die Zeit vor dem Zustandekommen des ersten Evangeliums annehmen darf. Sie machen mit anderen Worten die Voraussetzung der modernen Theologie von dem festen Grund der Kenntnis von Jesus zweifelhaft. Gerade

wenn man eine „ausgebildete apokalyptische Redeweise“, die vor der Entstehung der Evangelien sich ausgebildet habe (a. a. O. S. 94), annimmt wie Lietzmann und ihr eine solche Wirkung zutraut wie ebenderselbe, wird man immer von neuem wieder die Frage herausfordern, ob nicht auch andere Stücke des „Selbstzeugnisses“, ob nicht, mit anderen Worten, ein grundwesentlicher Teil des evangelistischen Christus aus der „apokalyptischen“ Denkweise des Urchristentums entstanden sei. Es nützt dabei wenig, die Zeit zwischen Jesu Tod und der Abfassung des Markus, also die Periode der „vorkanonischen Überlieferung“ als eine möglichst kleine anzunehmen und zu erklären, bald nach 70 n. Chr. sei das zweite kanonische Evangelium abgefasst worden. Denn auch innerhalb kurzer Zeit kann mit der „Überlieferung“ recht viel geschehen sein. Sodann aber wissen wir seither bloss, dass Markus kaum vor jenem Jahr geschrieben haben kann, und besitzen kein Zeugnis über das Vorhandensein der Evangelien überhaupt als frühestens aus dem Jahr 140 n. Chr. Denn es geht nicht an, die Blütezeit des Marcion, des Zeugen für das Bestehen des dritten Evangeliums, damit auch des zweiten, mit Lietzmann in die Jahre 90—115 zu setzen (s. Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur, II, 1, 1897, S. 301—303).

Lietzmann, Wellhausen u. a. behalten das Verdienst, dieselbe Richtung in Bezug auf unseren Gegenstand eingeschlagen zu haben, nach der Bruno Bauer und Gustav Volkmar nachdrücklich wiesen. Nur haben sie den eingeschlagenen Pfad nicht bis zu Ende verfolgt. Es ist jetzt an der Zeit, ihn weiter zu gehen und ihn zu erbreitern.

* *
*

Lassen wir die Frage, ob es eine besondere „vorkanonische Überlieferung“ gegeben habe, der in Bezug auf Geschichtlichkeit vor der kanonischen der Vorzug gebühre, dahingestellt. Verzichten wir vorläufig auch auf die Lösung des schwierigen Problems, inwieweit und ob überhaupt unser evangelistischer Stoff der Geschichte angehöre. Dann haben

wir nur zu fragen, wie das Ergebnis, zu dem die Anerkennung eines nachchristlichen Deuterodaniel führt, mit anderen Erkenntnissen verwandter Art und mit Tatsachen des evangelistischen Christentums übereinstimmt. Wir werden vorerst genug damit zu tun haben, hieraus vorsichtige und stichhaltige Schlüsse über die Eigentümlichkeit namentlich der synoptischen Schriftstellerei zu ziehen.

Die Annahme, dass der „Menschensohn“ ganz der auslegenden Tätigkeit der alten christlichen Gemeinde am Daniel zu verdanken sei und einen wesentlichen Teil der „Selbstaussagen Christi“ seine Gestalt gegeben habe, findet sich aufs trefflichste zusammen mit dem, was wir über den Charakter der Evangelien bis jetzt wissen; es lässt sich insbesondere leicht unter den Gesichtspunkt einrücken, unter dem uns Wrede den Markus zu betrachten gelehrt hat. W. Wrede hat ja in seinem „Messiasgeheimnis“ — auf Bruno Bauer fussend — darauf aufmerksam gemacht, dass das zweite Evangelium noch die alte paulinische Lehre durchschimmern lässt, wornach Christus vor seiner Kreuzigung und Auferstehung als solcher nicht erkennbar war, dass Markus aber trotzdem eine Erzählung vom Auftreten des christlichen Messias bieten will. Denn er hat sich die Aufgabe gestellt, den Nachweis zu liefern, dass Jesus der Verheissene gewesen sei. So muss denn Jesus als Messias verhüllt und soll doch gezeigt, er muss insgeheim geoffenbart werden. Zu dem Kompromiss, ohne den man mit diesem Widerspruch nicht fertig werden konnte, passt die Bezeichnung „Menschensohn“ wie keine sonst. Denn einesteils birgt sie in sich den Hinweis auf die wahre Stellung Jesu Christi, seine hohe, überirdische Machtvollkommenheit, anderenteils entfaltet sie diesen mysteriösen Begriff, nämlich für denjenigen, welcher das Buch Daniel oder vielmehr die persönliche, messianische Auslegung von Dan. 7,13 kennt und anerkennt. „Menschensohn“ ist nicht eine direkte, sondern eine indirekte Bezeichnung für Jesus als den überirdischen Sohn Gottes und Messias, d. h. sie wird nur durch eine bestimmte Auslegung einer bestimmten Bibelstelle verständlich.

Eine kurze Betrachtung der Markusstellen mit dem fraglichen Ausdruck dürfte das alles bestätigen. Sie gruppieren sich, was ihren Inhalt betrifft, in folgender Weise. Der „Menschensohn“ wird genannt in 13, 26 und 14, 62, Stellen, in denen vom Kommen des Messias „mit grosser Macht und grossem Glanz in den Wolken des Himmels“, von dem Sitzen zur Rechten „der Macht“ die Rede ist. Zu ihnen gesellt sich noch 8, 38 mit der Hindeutung auf das Kommen „im Glanz seines Vaters mit den heiligen Engeln“. Alle drei enthalten die genaueste Beziehung auf die alttestamentliche Grundstelle. Eine zweite Gruppe bilden zunächst 8, 31; 9, 12; 10, 45, wo der „Menschensohn“ mit Bezug auf sein Leiden genannt ist. Mit ihnen muss übrigens 14, 21 und 14, 41 zusammengenommen werden, wo es sich um den „Verrat“ oder die „Auslieferung“, durch die der „Menschensohn“ dem Leiden überantwortet wird, handelt; aber auch 9, 31 und 10, 33, wo sowohl vom Verrat und Tod als auch von der Auferstehung des „Menschensohns“ gesprochen wird. Es kommt noch hinzu 9, 9, wo bloss von der Auferstehung des „Menschensohns“ die Rede ist, bis nach der jede Mitteilung der Jünger über den Vorgang der Verklärung aufgeschoben werden soll. Eine dritte Gruppe machen 2, 10 und 2, 28 aus. In der ersteren Stelle wird den Juden erklärt, dass sie sehen sollen, dass der „Menschensohn“ die Vollmacht besitzt, auf Erden Sünden zu vergeben, in der zweiten, dass er Herr über den Sabbat sei. Beidemale ist von einer Befugnis des Messias die Rede, und zwar einer solchen, von der die Juden nichts wissen wollen (2, 7. 24), durch die also nach des Evangelisten Ansicht der Glaube an den wahren Messias oder Gottes Sohn sich über die jüdischen Vorstellungen erhebt. Damit trennen sich diese Stellen von den übrigen ab, in denen teils vom irdischen Schicksal des Messias bis zu seiner Auferstehung (zweite Gruppe), teils von seiner Parusie (erste Gruppe) die Rede ist. Sie haben aber mit der zweiten Gruppe das gemeinsam, dass sie eine Offenbarung enthalten, die etwas Neues, Unerwartetes aufschliesst. Die Jünger müssen darüber, dass

es dem Messias vorausbestimmt sei, zu leiden, zu sterben und aufzuerstehen, dass also der „Menschensohn“ derselbe sei wie der in Jes. 53 u. a. Geweissagte, erst belehrt werden (8,31). Es wird darum doch nicht einmal dem Petrus verständlich (8,32). Die Jünger können die gesamten Worte, die Jesus in 8,9 und 9,31 spricht, nicht verstehen (8,10; 9,32). Auch die Stelle 9,12 hat das Wort „Menschensohn“ mit halbverdeckter Beziehung zu einer alttestamentlichen Stelle, als Subjekt zu Prädikaten, die aus Jes. 53 (V. 3) genommen sind (vgl. Feine a. a. O., S. 69). Es ist ein Mysterium, das hier kundgegeben wird, und zwar ein christliches. Aber auch die erste Gruppe der Markusstellen bringt eine bedeutsame Enthüllung, nämlich der Parusie des Messias Jesus. Sie unterscheidet sich von den beiden übrigen nur dadurch, dass in ihr von keinerlei Unverständnis irgend jemands verlautet, vielmehr in der letzten Stelle (14, 62) ausdrücklich erzählt wird, dass der jüdische Hohepriester den Ausspruch Christi wohl begriffen habe. Aber eben mit dem Gebahren des Hohepriesters, das hierauf folgt (14,63), lässt ihn der Evangelist zeigen, in welchem Gegensatz er sich zu Christus und dessen Anhängern befinde. Auch die Äusserung von 13,26 ist gewiss vom Evangelisten als eine ganz eigentümliche christliche Offenbarung gedacht und 8,38 nur mit Bezug auf den christlichen Messias Jesus und dessen heilige Worte, deren sich die Gläubigen nicht schämen, gesprochen.

Man muss doch wohl aus dem Gebrauch des Markus die Folgerung ziehen, dass „der Sohn des Menschen“ ein verhältnismässig spät gewonnenes Erträgnis christlicher, nicht etwa jüdischer Schrifterklärung ist. Man darf zugleich auch schliessen, dass dem Markus die Bezeichnung „Menschensohn“ als eine für die christliche Offenbarungs- und Redeweise höchst geeignete erschienen sei. Es erhellt dies besonders daraus, dass die Aussagen vom leidenden und sterbenden Gottesknecht in Jes. 53 mit dem Menschensohn als Satzgegenstand verknüpft werden. In jenem Schluss wird man noch bestärkt durch einen Vergleich mit den anderen Ausdrücken, mit denen Jesus

im Evangelium des Markus belegt wird. „Davidssohn“ nennt Jesum der blinde Bettler (10,47 f.). Er selber macht bloss auf den Widerspruch mit der richtig verstandenen Schrift aufmerksam, zu dem diese Benennung führe (12,35—37). Vor Fremden will er sich „der Herr“ nennen lassen (5,19; 11,3). „Gottessohn“ wird Jesus genannt in der Überschrift (1,1), also vom Evangelisten, von Gott 1,11 und 9,7, von den Dämonen (5,7; 3,11); von sich selber dagegen nur in 12,6; 13,32 und endlich in 14,62. Aber eben in dieser letzteren Stelle setzt ja Christus das Bekenntnis, Gottes Sohn zu sein, damit fort, dass er seiner augenblicklichen Umgebung das Kommen des „Menschensohnes“ in Aussicht stellt. Das Bekenntnis vor dem Hohepriester zeigt wie keine andere Stelle, dass der Evangelist in dieser Bezeichnung diejenige sieht und kenntlich machen will, die der eigentümlichen christlichen Offenbarung, derjenigen jedenfalls, die Christus selber gibt, am innigsten entspricht. Niemand ausser dem Christus, wie ihn der Verfasser des zweiten Evangeliums darstellt, nimmt sie nach Markus in den Mund. Nur bedeutsame Offenbarungsworte Christi über seine Vollmacht und seinen eigentlichen Beruf als wahrer Messias enthalten unsern Ausdruck, und darunter sind drei unverkennbare Rätselworte (8,9; 9,12.31).

Bei den übrigen Synoptikern trifft dies alles nicht zu. Matth. 8,20 birgt kein Mysterium der Offenbarung und kein Rätsel, ebensowenig 11,19. Der Gebrauch des Markus ist hier überschritten, wiewohl gewiss auch nach Matthäus Jesus der einzige bleiben soll, der den Ausdruck auf sich anwendet. Auch im Evangelium des Lukas findet sich der „Menschensohn“ ohne Verbindung mit bedeutsamen Enthüllungen (6,22; 9,58; 7,34), und zwar nach dem Vorgang des Markus nur im Selbstzeugnis. Derselbe Verfasser zeigt aber in der Apostelgeschichte (7,56), dass er die vier Wörter nicht ausschliesslich als Selbstbezeichnung Christi betrachtet wissen will.

Das Verhalten der beiden Evangelisten zu Markus ist, was unseren Ausdruck betrifft, so ziemlich dasselbe, das sie

bei ihrer Behandlung des Messiasgeheimnisses an den Tag legen. Sie behalten dieses zu einem Teil bei, zu einem anderen lassen sie es fallen. So übernehmen sie den Menschensohn aus Markus und halten sich in der Mehrzahl der Stellen an dessen Vorbild, um in einigen von ihm abzuweichen (vgl. auch Feine a. a. O., S. 63).

Aber in das Christusbild des Markus fügt sich die Charakterisierung des Messias als „der Sohn des Menschen" aufs beste ein. Der Ausdruck wird verstanden und wird nicht verstanden. Die Juden scheinen zu wissen, was er bedeute, in 2, 10 und 2, 28 wie auch der Hohepriester in 14, 63. Die Jünger aber verstehen in 9, 10 und 9, 21 wenigstens nicht dasjenige, was von dem „Menschensohn" ausgesagt werden soll. Übrigens hat schon Dalman (a. a. O. S. 210) in diesem Punkt das Richtige getroffen. Er unterscheidet zwischen der Bedeutung, welche die Synoptiker, und der, welche Jesus selber mit dem Ausdruck verbinde (a. a. O. S. 208 ff. und 210 ff.). Er sieht bei jenen als Zweck seines Gebrauchs eine „geflissentliche Verhüllung der Messianität" Jesu. Dalman hat nur noch nicht zwischen Markus und seinen Nachfolgern geschieden.

Unsere Untersuchung schliesst sich somit in ihrem Ergebnis recht enge mit dem der Wredeschen Forschung zusammen. Sie kommt mit ihr überein, obwohl sie einen ganz anderen Ausgangspunkt genommen hat.

Bei dieser Sachlage scheint ein solcher Einwand gegen die Annahme rein christlicher Entstehung und Eintragung in die fromme Erzählung, wie ihn Baldensperger (Die neutest. Forschungen über den Menschensohn. Theol. Rundschau, 1900, S. 251) mit Fr. Krop erhebt, von recht geringem Gewicht zu sein. Er wiegt aber auch an sich nicht schwer. Beide Theologen meinen nämlich, es wäre, wenn diese Eintragung stattfand, nicht begreiflich, warum der „Menschensohn" auch an solchen Stellen Platz fand, an denen nicht vom „eschatologischen Christus" die Rede ist. Wenn eine Beschränkung des Ausdrucks auf eine derartige bestimmte

Beziehung festzustellen wäre, so müsste man den Einwand gegen unsere Behauptung erwarten: man wüsste nicht, warum sich die Verfasser der Evangelien auf diese eine Bedeutung beschränkt hätten. Dieser Einwand hätte sogar weit grössere Berechtigung als jener. Denn für die Evangelisten gab es eben keine solche Trennung wie für manche modernen Theologen. Sobald der zukünftige und auferstandene Christus in das Halbdunkel jenes Ausdrucks gezogen war, blieb der gekreuzigte und in irdischer Niedrigkeit erschienene nicht zurück. Ein echter Urchrist kannte in keinerlei Hinsicht einen „zerteilten Christus“ (1. Kor. 1, 13). Übrigens ist ja oben eine gewisse beschränkte Verwendung des Ausdrucks auf der ältesten Entwicklungsstufe der Evangelienschrift nachgewiesen worden. Auch den Gegengrund Krops und Baldenspergers verdankt man schliesslich dem Umstand, dass, wo die Menschensohnfrage erörtert wird, die Markushypothese gewöhnlich nicht mitsprechen darf (vgl. S. 51).

Die Bezeichnung „der Sohn des Menschen“ scheint übrigens nicht das einzige zu sein, worin sich die Benutzung des 7. Kapitels des Daniel durch Markus kundgibt. Es ist wohl noch eine Anspielung darauf in unserem Synoptiker zu erkennen. Nämlich in 1, 13. Jesus war nach dieser Stelle in der Wüste „zusammen mit den Tieren, und die Engel dienten ihm“. Die Erklärer sind unter sich nicht einig darüber, was hier die Tiere bedeuten sollen. Sie sollen nach Kuinöl (Kommentar, 1817, S. 15), de Wette (Erklärung des Luk. und Mark. [3], 1846, S. 171), Wellhausen (Das Ev. Marci, 1903, S. 7) „malerischer Zusatz“ oder „Staffage“ sein, um den Aufenthalt in der Wüste näher zu charakterisieren. Aber nach anderen (Bengel, Gnomon z. d. St. Ed. tertia, p. 198 f., Bruno Bauer, Kritik der evang. Gesch. der Synopt., 1846, I, S. 243, G. Volkmar, Die Evangelien od. Markus u. s. f., 1870, S. 49) bedeuten sie viel mehr, nämlich gewisse Mächte, die dem Messias gegenüberstehen, ohne dass diese Erklärer des näheren miteinander übereinstimmen. Sie müssten indessen alle Joh. Weiss Recht geben, der (Die Schriften

des Neuen Testaments, 1906, S. 68) erklärt: „Vielleicht hat .. der Erzähler in den kurzen Worten seinen an sinnvolle Nebenbeziehungen gewöhnten Lesern noch ein tieferes Geheimnis andeuten wollen". Will man dieses Geheimnis ergründen, so wird man wohl am wenigsten fehlgehen, wenn man sich im Alten Testament umsieht. E. Nestle merkt ja auch in seiner Ausgabe des Neuen Testaments Ps. 91, 13 an. Aber hier finden sich zwei oder drei spezielle Tierarten genannt, und Markus sagt nicht: er war bei den Löwen, Ottern und Drachen. Dagegen sind die Tiere mit den dienenden Engeln in dem Traumgesicht von Dan. 7 vereinigt. So wäre also wiederum eine Beziehung zwischen Markus und Dan. 7, allerdings nicht als blosse Nebenbeziehung in Joh. Weiss' Sinn, hergestellt. (S. Anm. 11.)

Es könnte dem entgegengehalten werden, dass ja in Mark. 1, 13 sonst kein Bezug auf Daniel genommen werde. Aber die Hinweise auf Stellen des Alten Testaments, die in der Darstellung des Markus überhaupt liegen, sind ja im allgemeinen keine ausdrücklichen und namentlichen (vgl. 13, 14 mit Matth. 24, 15). Auch in Mark. 11, 1—10, der Erzählung von Christi Einzug in Jerusalem, ist nichts von Bezugnahme auf Sach. 9, 9 gesagt. Man könnte weiter einwenden, dass dieses Auftreten Christi in der Umgebung der Tiere und der Engel gar zu rasch wieder übergangen würde, keine Folgeerscheinung nach sich zöge und somit zu episodenhaft dastünde. Aber dasselbe ist ja auch mit dem ebengenannten Einzug Jesu der Fall, der nach Markus unvorbereitet eintritt und keine Wirkungen in Späterem hinterlässt (s. Wrede, Messiasgeheimnis, S. 15, und ebenso Bernh. Weiss, Leben Jesu II., S. 266). Und doch scheint dieser Vorgang mitten hinein in das volle Leben gestellt und spielt sich nicht an einem halb übersinnlichen Ort wie der Wüste des ersten Kapitels ab. Indessen scheint das in 1, 13 Erzählte nicht ohne Zusammenhang mit der Erklärung Christi in 3, 27 zu stehen. (S. Anm. 12.)

So wäre also die Verwendung von Dan. 7, 13 mit dem Ausdruck „der Sohn des Menschen" bei Markus nicht ohne

Analogie. Diese Analogie ist sogar recht bedeutsam. Wenn wir sie nämlich genügend würdigen, so werden wir damit der Beantwortung derjenigen Frage recht nahe gerückt, die zu lösen wir allein als unsere Aufgabe anerkannten (oben S. 102): konnte eine Darstellung Christi, wie sie im Evangelium gegeben wird, die Bezeichnung Christi als „der Sohn des Menschen“ in der Weise aufnehmen, als hätte Christus sie auf sich selber angewendet? Was in Mark. 1, 13 über Christus erzählt wird, gehört sicher in das aussergeschichtliche oder übergeschichtliche Gebiet. Es ist so gestaltet worden, weil der Schriftsteller, vielleicht mit vielen anderen, seine lebhaften Gedanken über Dan. 7, 13, wo er seinen Christus abgebildet sah, in geschichteartige Darstellung umwandelte. Auf historische Bezeugung in unserem Sinne kam es ihm dabei offensichtlich nicht an. Darum konnte er aber auch, was er von Christus dachte, in solche Worte hineinlegen, die er Christus selber sprechen liess. Ob diese die Umgebung Christi, wie er sie sich nach den geschichtlichen Verhältnissen hätte denken müssen, verstanden hätte, war ebenfalls nicht wichtig. Denn die Zeitgenossen Jesu hätten sich auch nichts von Bedeutung darunter denken können, wenn sie gehört hätten, dass Jesus 40 Tage in der Wüste „mit den Tieren“ war, nicht einmal wenn sie Dan. 7, 13 schon gekannt hätten oder an Ps. 91, 13 erinnert worden wären. Sie hätten auch nicht in Jubel ausbrechen und sofort zur Huldigung an den Messias schreiten können, weil sie einen Mann auf einem Esel in Jerusalem einreiten sahen, mochten sie in ihm einen noch so grossen Propheten erkannt, mochten sie auch stets noch so lebhaft an die Weissagung aus Sacharja (9, 9) gedacht haben. So nämlich, wie eben angedeutet, stellt Markus (11, 7 ff.) jenen Einzug dar: was von Schilderhebung durch galiläische Festpilger geredet wird, ist Auslegung der Modernen oder vielmehr von ihnen dem Text untergelegt. Aber die ersten Leser des Markus und spätere Christen konnten sich den vom Evangelisten beschriebenen Auftritt ganz wohl vorstellen und in die heilige Geschichte einreihen,

weil Gedanken leicht nahe beieinander wohnen. So konnten sie auch Jesus Worte in den Mund legen lassen, die über das Verständnis seiner Zeitgenossen völlig hinausliegen (2, 19 f.; 3, 27; 5, 19; 11, 3: „der Herr") und erst den Gläubigen d. h. den Nachfolgern Christi nach seiner Auferstehung vertraut wurden.

Nur wenn wir „auf die Geschichte verzichten" (wie Wrede im „Messiasgeheimnis" S. 32 sagt), können wir es vermeiden, bei der Lösung der Menschensohnfrage an allen Ecken und Enden anzustossen. Dagegen kommen wir bei der rein literarkritischen Behandlung auf ein Ergebnis, das sich in die Tatsachen, die anerkannt, und die Schlüsse, die daraus gezogen werden müssen, aufs beste einfügt. Nur ein solches kann auch eine sichere Grundlage abgeben, auf der sich weitere Erkenntnisse aufbauen lassen.

Noch ein Vorteil fällt uns aus der vorgetragenen Auffassung zu. Wir haben nämlich nicht nötig, so gar streng darauf zu bestehen, dass „der Sohn des Menschen" im Sinne des Evangeliums bloss bedeute: „der Messias", also dem Ausdruck „Christus" nur gleichwertig sei und nur darauf anspielen wolle, dass der Prophet Daniel Christi Ankunft als Weltherrscher und Weltrichter geweissagt habe. Sehr wohl kann Markus, können die Evangelisten überhaupt daran gedacht haben, dass „der Sohn des Menschen" eigentlich doch nur der Sohn Gottes zu nennen sei. Es ist wohl begründet, wenn Dalman es lange Zeit für möglich hielt, dass der „Menschensohn" „gegensinnige" Bezeichnung für „der Gottessohn" habe sein sollen (a. a. O. S. 218 f.). Sind doch die Beispiele für solche Benennungen aus der spätjüdischen Literatur, wie sie Dalman (ebenda) aufführt, nicht so ganz selten. Sonach wäre Christus in gleichem Sinne der Sohn des Menschen genannt worden, wie in rabbinischen Schriften ein Blinder „Hellseher" heisst oder schon im Alten Testament statt „Gott schmähen" „Gott segnen" gesagt wird (1. Kön. 21, 10). Dalman weist diese Bedeutung auch nur deshalb zurück, weil er sie mit Jesu Gedanken und Sprachgebrauch, d. h. mit seiner eigenen

Ansicht von dem „geschichtlichen" Christus, nicht zusammenreimen kann. Mit unserer Annahme lässt sie sich leichter vereinbaren. Jedenfalls können die Evangelisten bei der Formel stets an das Mysterium gedacht haben, dass der dem Anschein nach als Mensch Dastehende zugleich und eigentlich allein der Sohn Gottes sei. Ganz gewiss soll ja in Matth. 16, 13 und 16 durch Frage und Antwort „vom Menschensohn zum Gottessohn übergeleitet werden" (Feine a. a. O., S. 51). So wird es auch erklärlich, dass schon die ältesten Lehrer der Kirche sich von dem geheimnisvollsten Ausdruck der Evangelien an die Geburt Christi als Mensch, das Wunder aller Wunder, erinnern liessen (Belege bei Lietzmann, Der Menschensohn, S. 69—76 und Feine a. a. O.) So auch, wie dieses Denkmal altchristlichen Theologisierens in unsere Zeit hereinragen kann als ein fremdes, wunderliches Stück, das noch immer, und gerade heutzutage von neuem, die theologische und religionsgeschichtliche Forschung in Atem hält und das vielleicht noch manche Schrift, die sich ausschliesslich oder doch vorwiegend mit diesem Gegenstand befasst, ins Dasein rufen wird. S. A. 13.

* * *

Es lassen sich nicht allzu wenige Beweggründe in urchristlichen Kreisen denken, aus denen die Aufnahme eines solchen Gebildes in die Darstellung ihres Christus erklärlich ist. Unsere Hauptfrage (S. 102) dürfte also im wesentlichen beantwortet sein. Dann wird aber auch jede Lust verschwinden, jene andere, neben die sie getreten ist, zu lösen oder sie auch nur von neuem zu stellen. Wir werden zu diesem Schluss durch innere Schwierigkeiten, die der Bezeichnung „des Menschen Sohn" als einer geschichtlichen anhaften, gedrängt und durch die wissenschaftlich notwendige Datierung ihrer Ursprungsstelle gezwungen.

Schlusswort.

Die Ergebnisse der gesamten vorliegenden Arbeit seien im folgenden kurz zusammengefasst.

Wir können jetzt als sicher annehmen, dass um der neutestamentlichen Bezeichnung Christi als Menschensohn willen man nicht mehr zu der vorchristlichen Datierung von Dan. 7 und damit von Dan. 1—7 zurückgreifen darf. Keiner der Gegner unserer Auffassung, die in diesem Fall gehört werden müssen, will das noch unternehmen. Auch der Gewinn darf verzeichnet werden, dass durch die Hypothese von der mythologischen, genauer gesagt: ausserjüdischen Entstehung unseres Ausdrucks die im „Dan. d. R.“ gefundene Chronologie nicht erschüttert wird.

Es ist vielmehr ein fester Punkt erreicht, nach dem man sich bei der geschichtlichen Anordnung einer Reihe von Schriften richten kann, die zu datieren seither nur unter Zweifeln und tatsächlichen Schwierigkeiten möglich war. Vor allem gilt dies von einigen ausserkanonischen Schriften, die von einem Teil der Kirche lange Zeit zum A. Testament gerechnet wurden. Vom Pseudoesra sind freilich die Theologen meist schon überzeugt, dass er erst nach dem Jahr 70 n. Chr. geschrieben habe, und es bringt unsere Feststellung, dass neben dem alten Pseudodaniel ein zweiter, nämlich aus der schon begonnenen christlichen Ära, angenommen werden müsse, nur eine Bestätigung dafür. Dagegen verbündet sich nunmehr die Tatsache, dass die „Bilderreden“ des Henoch von Dan. 7 abhängig sind, mit der anderen, dass sie christlichen Inhalt bergen, und nötigt dazu, sich diese Schrift nach dem Jahr 70 n. Chr. entstanden zu denken. Aber auch noch andere Stücke des äthiopischen Henoch, in denen Entlehnungen aus Dan. 2—7 zu finden sind, werden ebenso datiert werden müssen. Dasselbe ist natürlich mit solchen Schriften der Fall, die ihrerseits wieder auf

nachdanielischen Schriften irgendeines Pseudohenoch beruhen. Hierunter fällt auch „kanonische" neutestamentliche Literatur (1. Petr. 3, 19 f., Jud. 14 f.).

Für einen Teil des Neuen Testaments ist auch unmittelbar ein fester Punkt insofern aufgedeckt, als die Bezeichnung Menschensohn u. dgl. sowohl in die Apokalypse als in die Evangelien nur aus Dan. 7 gekommen sein kann. Keine dieser Schriften darf also als Ganzes, keines ihrer Stücke mit jenem Ausdruck in die Zeit vor 70 n. Chr. verlegt werden. Sollten sich ausserdem noch unbestreitbare Hinweise auf Dan. 2—7 im Neuen Testament finden, so müssen auch sie sich nach demselben Grundsatz chronologisch einordnen lassen. Die Entstehungszeit der Evangelien wird dann ihre nähere Bestimmung noch darnach erfahren, dass die „Bilderreden" des Henoch nach 70 n. Chr. zu verlegen sind und ihre Verwendung des Danielischen Menschensohns der durch Markus zeitlich voranzugehen scheint.

Wichtiger aber als diese Datierungen ist ein anderes Erträgnis. Wir haben unseren Einblick in die Schaffensweise der Evangelisten, insbesondere des ältesten unter ihnen, erweitert. Nicht etwa einen solchen Einblick erstmals gewonnen. Die Anerkennung der Tatsache, dass die heilige Geschichte Neuen Testaments zu einem guten Teil aus dem Alten Testament geschöpft worden, ist nichts so gar Neues. Sie wurde im christlichen Altertum in naivster Weise damit ausgesprochen, dass man gewisse Geschehnisse im Evangelium für Erfüllungen alttestamentlicher Weissagungen erklärte. Nachbildungen erzählender Art nach Stellen des Alten Testaments sind besonders von D. F. Strauss in grosser Anzahl in den Evangelien nachgewiesen worden. Diese Erkenntnis hat von dem Schreckhaften, das sie für Strauss' theologische Zeitgenossen noch an sich hatte, so viel verloren, dass sogar Johannes Weiss es nicht für verfrüht hält, den „Laien", für die sein Bibelwerk in erster Linie bestimmt ist, ziemlich viel davon mitzuteilen. Was wir betreffs der Entstehung unseres Ausdrucks nunmehr feststellen müssen, liegt ganz auf dem

Weg, den die Theologie selber seit längerer Zeit einzuschlagen genötigt war. Wodurch es sich aber von früheren Errungenschaften unterscheidet, das ist der Umstand, dass jetzt auch das „Selbstzeugnis“ Jesu von jener christlichen Bearbeitung und der eigentümlich christlichen Auslegung des Alten Testaments nicht unberührt erscheint. Es zeigt sich, dass nicht bloss Erzählungen über Jesus als den Geweissagten, sondern auch Worte Jesu über sich selber von dem ältesten unserer Evangelisten oder von einem Vorgänger aus seinem theologischen Denken heraus gebildet worden sind. Man wird nämlich kaum dabei stehen bleiben dürfen, dass eine solche Bearbeitung sich bloss auf die Form der Aussprüche Jesu erstreckt habe. Denn in den Sprüchen Christi, in denen er sich als Menschensohn bezeichnet, ist gerade bei Markus Form und Inhalt nicht zu trennen, woraus ein Teil der Theologen das Recht entnehmen kann, den Ausdruck als tatsächlich von Jesus gebraucht zu erklären. Allerdings erhebt sich die Frage, was dann noch von jenem „Selbstzeugnis“ als geschichtlich festgehalten werden dürfe. Sie kann aber nur die Theologie oder vielmehr nur einzelne Richtungen der Theologie beunruhigen. Der Religions- und Literarhistoriker wird sich wenig darüber grämen, wenn er etwa seine seitherige unrichtige Ansicht von dem Charakter der synoptischen Schriftstellerei sich umwandeln oder gar eine schon seither gehegte Vermutung darüber sich bestätigen sieht. Verliert doch überhaupt die Auffassung immer mehr an Boden, dass die schriftstellerische Tätigkeit der Evangelisten einem historischen, also menschlichen Jesus gelte, und gewinnt auf der anderen Seite die an Wahrscheinlichkeit, dass ihr Gegenstand der von den Christen geglaubte, in den Himmel gehörende Christus ist. So wird denn die Forderung immer lauter und immer dringender: man verstehe auch die synoptischen Evangelien als Erzeugnisse christlichen Geistes, als Schöpfung der neuen, unter Kämpfen sieghaften Religion, und zwar als Schöpfung im vollen Sinn des Wortes. Man schätze den ersten Versuch hiezu, das Evangelium des Mar-

kus, als hochbedeutsame christliche Dichtung. Man mache sich los von dem trübseligen Realismus, der in den Legenden der heiligen Geschichte nur Ablagerungen einer spröden dinglichen und geschehlichen Wirklichkeit greifen möchte, nicht organische Gebilde religiösen Empfindens und Formens zu erkennen weiss.

Anmerkungen und Nachträge.

1. (Zu S. 7 u. a.) **Einwendungen gegen die Annahme eines Deuterodaniel und Ergebnisse aus der Beurteilung des „Dan. d. Römerzeit."**

Da sich mir ein Teil der theologischen Fachpresse infolge ihrer eigentümlichen Stellung zu rein wissenschaftlichen Fragen versagt — ein andermal Näheres hievon! —, ein anderer Teil aber wegen Raummangels bis jetzt nicht in Anspruch genommen werden konnte, so bin ich an dieser Stelle genötigt mich über die Rezensionen meiner früheren Schrift auszusprechen. Ich muss nämlich beweisen, dass sie und auch noch weitere Beurteilungen nicht imstande sind, die Grundlage zu erschüttern, auf der in der vorliegenden Untersuchung weitergebaut wird.

Die Fragen, die P. Volz in der vorne (S. 6) genannten Rezension stellt, enthalten immerhin noch einige Bedenken gegen de Lagardes Aufstellungen. Ich möchte hier zeigen, dass sie keineswegs unüberwindlich sind.

Die erste Frage Volz' lautet dahin, ob „historischer Grund da sei, das römische Reich z. B. im Gegensatz zu dem hellenistischen als ein alles zermalmendes zu schildern." Volz meint, diese Frage müsse erst noch erledigt werden. Ich halte sie schon für erledigt. Sie wird so deutlich, als man erwarten kann, beantwortet, wenn man nur Jos. b. Jud. II, 16, 4 liest. In der Rede, die dort der jüdische Geschichtsschreiber seinen Zeitgenossen Agrippa auf dem Xystos in Jerusalem halten lässt zu dem Zweck, den Juden vom Aufstand gegen die Römer abzuraten, wird die gewaltige Macht Roms geschildert, die siegreich alle Erdteile beherrscht, sogar den Ozean überschritten (§ 363) und fast alle namhaften Volksstämme unterjocht hat. Gerade solche Völker, heisst es dort, die anderen Schrecken einjagten wie die Athener den Persern, mussten sich Rom beugen. Alles auf der Erde ist römisch geworden. Sogar die Parther, die selber eine Reihe von Völkern sich untertan gemacht haben und ungeheure Streitkräfte besitzen, stellen dem Römervolk Geiseln (§ 379). Die Makedonier, die noch immer von ihrem Philipp und Alexander träumen und sich dabei der einst von ihnen aus-

geübten Weltherrschaft erinnern, fügen sich ruhig dem Umschwung (§ 362) der Dinge und huldigen den jetzigen Machthabern (§ 360). Diese unterscheiden sich eben wesentlich von allen früheren (§ 362). Hier ist in ausführlicher Schilderung dargestellt, was in Dan. 7,23 und 2,40 ebenfalls, nur kürzer, jedoch ohne Bild, und in 7,7 bildlich ausgedrückt wird. Man darf diesen Abschnitt aus Josephus hier um so mehr heranziehen, als er sich auch noch in anderen Gedanken mit dem Deuterodaniel eng berührt. Denn einmal findet sich auch in der Rede des Agrippa der Glaube, dass Gott selbst es ist, der den Römern jene Macht verliehen hat (§ 390), ganz wie in Dan. 7,12. Sodann hören wir dort Agrippa die Juden daran erinnern, dass sie durch einen Krieg mit den Römern ihren Gottesdienst in die grösste Gefahr brächten (§ 391). Ganz so hebt das Orakel von Dan. 7 unter dem Schlimmen, das der Feind des Gottesvolks beabsichtigt, das hervor, dass er den reinen, regelmässigen Kultus stören will (V. 25); diese wichtigste Folge des Krieges wird eben von dem römerfeindlichen Juden dem römischen Feldherrn allein in die Schuhe geschoben. Ob nun Agrippa ungefähr diese Worte wirklich gesprochen hat oder ob wir es hier nur mit einem schriftstellerischen Erzeugnis des Josephus zu tun haben, jedenfalls sehen wir in dieser Stelle einen deutlichen Beleg dafür, was sich für einen Zeitgenossen des jungen römischen Kaiserreichs und insbesondere für einen solchen von jüdischer Abstammung aus einem Vergleich dieses Staates mit anderen Staaten und Völkern ergab. Das Bild hiervon wird vervollständigt, wenn man noch b. Jud. III, 5 (besonders § 107) dazu nimmt, wo Josephus die gewaltige Kriegstechnik und einzigartige militärische Organisation der Römer schildert und aus ihr mit vollem Recht die Stellung des Herrschervolkes zu seiner Zeit erklärt. Es kommt ja hier vor allem darauf an, wie die Juden des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung von Rom dachten. Josephus und der Verfasser von Dan. 2 und 7 stimmen in dieser Beziehung völlig mit einander überein.

Die zweite Frage Volz' lautet: „Müssten nicht auf jeden Fall neben der rein geschichtlichen Deutung stereotype antikmythologische Töne zur Erklärung mitbeigezogen werden?" — nämlich zur Erklärung apokalyptischer Stellen, insbesondere Danielischer Orakel. Die Frage Volz' in dieser Form muss

offenbar mit einem runden Nein beantwortet werden. Denn mit welchem Grund kann man es für nötig erklären, sich in der Mythologie irgend welches fremden Volkes umzusehen, um die Bilder beispielsweise von Dan. 8 — Bock und Widder — auf das makedonische und persische Reich zu deuten? Was haben wir an Verständnis dieser Gleichnisse gewonnen, wenn wir sie, wie es schon Herder und dann Hävernick angestrebt haben, aus mythischen Stoffen herleiten dürften? (s. oben S. 59—61). Was berechtigt uns nun aber dazu, eine derartige Herleitung vorzunehmen? Wo können wir einen halbwegs annehmbaren Grund entdecken, das 7. Kapitel nach anderen Grundsätzen auszulegen als das 8.? Weshalb wäre es gestattet zu glauben, dass das Gleichnis von Dan. 2 aus fremdländischen mythischen Elementen, etwa griechischen, aufgebaut worden sei? Warum hätte ein Hebräer ein solches Bild nicht ebenfalls finden können? Übrigens welcherlei Beweis ist von Gunkel, Bousset, Gressmann, A. Jeremias dafür beigebracht worden, dass in Kap. 7 unverdaute Mythen stecken? Was ist insbesondere von dieser „Schule" wirklich bewiesen worden, seitdem Volz selbst erklärt hat: „Jenes Dogma von der einen altorientalischen Weltanschauung und von der astralmythologischen Geschichtsschreibung ist mir immer noch fraglich und noch mehr das Dogma von der Herrschaft dieser Anschauung über die biblischen Schriftsteller" (Theol. Lit. Z. 1905, Nr. 23, Sp. 611).

Abgesehen von der immer grösser gewordenen Zuversicht, die die Vertreter der sogenannten „religionsgeschichtlichen Methode" an den Tag legen" (s. E. Schürer, Theol. Lit. Z. 1905, Nr. 8, Sp. 229), haben ihre Behauptungen gerade in der letzten Zeit an Bestechlichkeit nichts gewonnen. Ich habe an anderer Stelle den Nachweis geführt, dass für die Erforschung apokalyptischen Stoffs die antike Mythologie kein unentbehrliches Hilfsmittel ist (s. S. 44). Man wird wohl auch sonst wieder davon abkommen müssen, überall „mythologische Töne" hören zu wollen. Man sollte sich wenigstens davor warnen lassen, sich ganz das musikalische Empfinden des Panbabylonismus anzueignen. Es ist wirklich recht wenig zuverlässig. Das hätte schon allgemein anerkannt werden sollen, nachdem Gunkel bei den schlichten Worten von Ps. 19, 1—5 (Die Himmel rühmen u. s. f.!) die — pythagoreische Musik der Sphären zu vernehmen geglaubt hat (Z. rel.gesch. Verst. d. N. T., S. 47).

Drittens fragt Volz: „Wie begreift es sich, dass das Büchlein Kap. 1—7 dem viel früheren, Kap. 8—12 angegliedert wurde?“ Ich kann diese Frage nur in dem Sinn verstehen, dass es nicht unmittelbar begreiflich sei, weshalb die römischen Stücke des Daniel den seleukidischen nachgestellt worden seien. Denn jene Angliederung an und für sich selber dürfte nicht so gar schwer zu erklären sein, wenn man annimmt, dass die Orakel von Anfang an dem Daniel, demselben, der die Gesichte von Dan. 8ff. geschaut haben soll, zugeschrieben wurden. Eine Schwierigkeit hiegegen dürfte kaum irgendwo gefunden werden. Der „kompilatorische Charakter von Henoch, 4. Esra u. a.“ ist die Folge davon, dass aus verschiedenen Zeitlagen heraus gewisse Apokalypsen verfasst und demselben Seher untergeschoben wurden. Inwiefern in dieser Hinsicht bei Daniel „die Sache anders liegen“ sollte, wie Volz meint, könnte ich nicht verstehen. Es wird sich übrigens für Volz noch um die Frage handeln, wie denn das Buch Daniel von hinten nach vorne wachsen konnte. Sie kann schon als erledigt gelten mit der Gegenfrage: muss denn ein Zusatz zu einem Buch immer nur hinten oder zwischen Anfang und Schluss eingesetzt werden? Die Deutung von Kap. 7 und 2 auf die Beziehungen zwischen Judäa und dem römischen Kaiserreich wird durch die Stelle, an der sich die Gleichnisse jetzt befinden, in keiner Weise gehindert. Dass übrigens das Buch Daniel gerade nach vorne erweitert wurde, würde sich recht leicht daraus begreifen, dass das babylonische Reich in die Betrachtung der Apokalyptik erst nach der Zeit gezogen wurde, in der Kap. 8 entstand. In der Tat erwähnen die Kap. 9—12 nichts von der Herrschaft der Babylonier und setzen einen unter persischer Herrschaft lebenden Daniel voraus. Kap. 8 ist nur durch die Datierung in der Überschrift in die babylonische Zeit gerückt, beschäftigt sich aber selber nicht mit dem babylonischen Reich. Dagegen ist dieses und daher auch die babylonischen Lebensjahre Daniels in Kap. 2 und 7 berücksichtigt. Diese Stücke mussten also, wenn das ganze Buch geordnet aussehen sollte, samt den mit ihnen zusammengeschlossenen vorne antreten. Mehr liesse sich nur sagen, wenn etwas von der ursprünglichen Gestalt des seleukidischen Abschnittes bekannt wäre.

Auch die vierte Frage Volz': „Ist es denkbar, dass das Danielbuch kanonisch wurde, wenn den Schriftgelehrten bekannt

war, dass ein namhafter Teil seiner Apokalyptik erst vor kurzem im wütenden Kampf geboren war?“ kann mich nicht einschüchtern. Sie ist genau so schwer oder leicht zu beantworten, wenn man sie für die Zeit des Antiochos Epiphanes oder die der Flavier stellt. Ein gewisses Ansehen, das dem kanonischen gleichkam, muss, wenigstens in einem bestimmten Kreise, der seleukidische Daniel ebenfalls bald nach seiner Entstehung genossen haben, sonst wäre nicht einmal seine Erhaltung denkbar. Man wollte nun eben einmal diese Weissagungen für die eines alten Propheten halten und sah mit dem Auge des Gläubigen über alles hinweg, was dem entgegenstehen konnte. Die Frage nach den Bedingungen für die religiöse Trugliteratur und den frommen Betrug überhaupt nimmt ein nicht ganz kleines Fach der gesamten Religionspsychologie ein. Sie tritt uns in der jüdisch-christlichen Religionsgeschichte mindestens seit der „Auffindung“ des Deuteronomiums entgegen und beschäftigt uns bekanntlich auch noch bei den frömmsten christlichen Kirchenvätern (s. Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen 1906, S. 5f.), von mittelalterlichen Apokalypsen ganz zu geschweigen. Gunkel meint freilich, mit seiner Hypothese von der Benutzung „uralter Mythen“ durch die Apokalyptiker diese bedenkliche Seite der Apokalyptik aus der Welt schaffen zu können. Er nimmt an, die Scheinwahrsager hätten in Treu und Glauben gehandelt, indem sie nicht Gesichte nach den Ereignissen erdichteten, sondern alte Texte oder mündlich überlieferte Vorstellungen mythischer Art auslegten. Aber er übersieht dabei, dass der Verfasser von Dan. 11 solche apologetische Bemühungen zum voraus vereitelt hat, indem er den Daniel zukünftige Ereignisse unmittelbar und ganz offen voraussagen, nicht durch Gleichnisse halb verhüllen lässt.

Dass, wie Volz zum Schluss seiner Besprechung bemerkt, das literarkritische Problem des Abschnitts 1—7 noch sorgfältiger untersucht werden müsse, als durch mich geschehen ist, will ich nicht leugnen. Ich wünsche sogar lebhaft, dass es geschehe und ich selbst es tun dürfe. Ich bestreite aber, dass ich in dieser Hinsicht bis jetzt mehr zu tun verpflichtet war, als der Zweck meiner Schrift erforderte. Was hiezu notwendig war (s. dort S. 68), habe ich daselbst auf S. 60—68 auseinandergesetzt.

Die Gründe, die H. Holtzmann gegen meine Datierung des ersten Teils des Daniel geltend machen wollte, sind haupt-

sächlich zwei. Einmal die nach seiner Ansicht wahrscheinliche Abfassung des Markus vor der Katastrophe von 70 n. Chr., worüber ich mich vorne (S. 47—49) geäussert habe. Ferner glaubte Holtzmann, meine Deutung von Dan. 2,43 auf das römische Weltreich, näher auf die versuchte Verbindung der Teile, in die das Reich zu zerfallen drohte, sei nicht gerechtfertigt und „koste mich einige Anstrengung." Er hielt diese Stelle für einen „deutlich lesbaren Wegweiser," durch den man auf 11, 6. 17 geleitet werde und dem man unbedingt dahin folgen müsse, dass man die Vereinigung durch „Menschensamen", die im vierten Reich angestrebt werde, für ein und dasselbe erklärt wie die zweimalige Verschwägerung zwischen Seleukiden und Ptolemäern, die in Kap. 11 scheinbar geweissagt wird. Es hat nun schon viel Missliches an sich, von einem einzigen Merkmal, das vom Gleichnis an die Hand gegeben und nicht einmal als ein so ganz wesentlich unterscheidendes aufzufassen ist — in Kap. 8 wird es nicht erwähnt —, sich zur Bestimmung der abgebildeten Sache verleiten zu lassen. Die seitherigen Erklärer sind eben auf diese Weise zum Teil irregeführt worden, indem sie beispielsweise den Panther mit seinen vier Köpfen für ein Bild Persiens mit dessen vier im A. T. genannten Königen nahmen. Holtzmann selber musste nach seinen Ausführungen es für unrichtig halten, diesen Panther bloss der Vierzahl zuliebe mit dem Reich der Makedonier zusammenzuhalten. Was in diesem Fall für ein unmethodisches Verfahren gelten müsste, darf nicht in einem anderen, ähnlichen für das richtige erklärt werden. Besonders aber ist in Abrede zu stellen, dass es besonderer „Anstrengung" bedürfe, Dan. 2, 43 auf das römische Reich zu deuten. Dort ist ja als charakteristisch für das vierte Reich angegeben, dass es völkervermengend wirke und zwar durch eheliche Verbindungen zwischen den verschiedenen Elementen, aus denen es sich zusammensetzt. Es ist offenbar nicht die Rede von einzelnen Vermählungen zwischen Angehörigen verschiedenen Stammes, etwa fürstlichen Persönlichkeiten, obwohl solche aus der römischen Geschichte und zwar gerade der dem Verfasser der fraglichen Apokalypsen nicht ferne liegenden Zeit namhaft gemacht werden können (s. Der Daniel d. R. Z., S. 27 f.). Ich habe nur an Antonius und Kleopatra, Titus und Berenike erinnert. W. Nestle weist in seiner oben genannten Rezension (Sp. 80) noch auf die Vermählung der Oktavia mit Antonius,

der „Schwester des einen und Gemahlin des anderen Autokrators," wie sie sich bei Plut. Ant. 39 selber nennt, und auf die Familienverbindungen, welche dem Vertrag von Brundisium gefolgt sind, hin. Diese Verbindungen sollten alle dem guten Einvernehmen der Herrschenden und dem Zusammenhalt des römischen Reiches dienen. Es ist also wirklich kein Mangel an römischen Parallelerscheinungen zu Dan. 11, 6 und 17. Aber wir sind auf sie gar nicht angewiesen, weil in 2, 43 viel mehr gesagt scheint, als sie beweisen können. Die Möglichkeit lässt sich wenigstens nicht abstreiten, dass hier diejenige Erscheinung am römischen Reich hervorgehoben werde, die ihm — trotz Ptolemäern und Seleukiden, auch trotz Alexander, Roxane und Statira und den Makedoniern, die sich mit Perserinnen verheirateten — in besonders hohem Masse eigen ist und die Augustus nach Suet. Aug. 40 (eine Stelle, die ich a. a. O. S. 27 nicht unerwähnt gelassen habe) eindämmen will. Inwiefern mir Holtzmann mit Recht den Vorwurf zu weit gehenden „Ausdeutens" gemacht hätte, kann ich nach dem Vorstehenden nicht einsehen.

W. Nestles dankenswerte Bemerkungen, auf die hier bloss verwiesen werden kann, beziehen sich hauptsächlich darauf, dass Markus Antonius, namentlich für den Orient, wirklich als der zweite in der Reihe der römischen Alleinherrscher angesehen werden muss.

Auch der holländische Forscher Eerdmans (Uit de literatuur over het Oude Testament. Theol. Tijdschr. 1909, bl. 284) hat gegen die Beweisführung im „Dan. d. R." nichts einzuwenden, will aber meinem Ergebnis noch nicht mit Bestimmtheit beipflichten, weil die apokalyptische Literatur ein gar zu schwer zu behandelnder Stoff sei. Vielleicht stimmt er mir jetzt wenigstens darin bei, dass man auf diesen schlüpfrigen Boden mit um so festerem Tritt seinen Fuss setzen muss.

Auch Joh. Weiss hat sich gelegentlich zu meinen Aufstellungen geäussert. Während er vor Jahren de Lagarde nicht beistimmen konnte (Die Predigt vom Reiche Gottes, 1892, S. 51, Anm. 1), will er jetzt (Jesus v. Naz. u. s. f. Berlin. Ferienkurs 1910, S. 31, Anm. 1), dessen Datierung von Dan. 7 anerkennen. Er empfiehlt sogar ein Mittel, diese These für die herrschende Theologie unschädlich zu machen, das er übrigens schon im Jahr 1892 bereit hatte. Es besteht in der Annahme,

dass Dan. 7 in späterer Zeit — lange nach seiner Abfassung im makkabäischen Zeitalter — überarbeitet worden sei. Leider gibt Weiss auch jetzt nicht an, welchen sachlichen Grund er für seine literarkritische Hypothese habe. Denn deren theologische Brauchbarkeit wird er selber nicht als beweiskräftig genug gelten lassen. Indessen mag wohl aus dem 3. Kapitel der vorliegenden Schrift (S. 53—87) zur Genüge erhellen, dass es keinen solchen Grund gibt. Übrigens müsste Weiss zu Gunsten seiner Annahme insbesondere wahrscheinlich machen, dass die Beschreibung des vierten Tiers erst der römischen Zeit, dagegen das Bild für das fünfte Reich (die menschliche Gestalt) schon der makkabäischen Zeit angehöre. Er müsste ferner noch nachweisen, dass in dem anerkanntermassen dem 7. Kapitel parallel laufenden zweiten dieselben Schichten der Bearbeitung vorliegen. Wie das alles geschehen soll, ist nicht einzusehen.

* * *

A. Bertholets Rezension in der D.L.Z. a. a. O. und die „Antwort", zu der er sich durch meine Entgegnung darauf in derselben Zeitschrift (Nr. 40, Sp. 25, 20—23) veranlasst sah (Sp. 25, 23—25), erfordern noch besondere Ausführungen, die ich mit der Auseinandersetzung mit K. Marti (Das Buch Daniel in E. Kautzsch, Die h. Schriften des A. T., 3. Aufl., 1910, II, S. 416 ff.) verbinden muss.

Die wichtigste Stütze für meine Aufstellung, nämlich den Satz, dass der Apokalyptiker von Kap. 7 und 2 nicht ein medisches und daneben oder darnach ein persisches Reich gezählt, vielmehr das medopersische als ein Reich angesehen und als zweites nach dem babylonischen Weltreich gerechnet habe, — diesen Satz hat Bertholet mit dem — man könnte fast sagen — mitleidvoll vorgebrachten Einwurf zu entkräften gesucht, dass ich mir „von den Geschichtskenntnissen eines Apokalyptikers wie des Autors des Danielbuchs viel zu hohe Vorstellungen mache" (a. a. O. Nr. 33, Sp. 2062). Man sieht nun nicht ein, weshalb ein solcher Schriftsteller, wenn er je und je auch falsche Auffassungen von geschichtlichen Tatsachen hegt, ihnen immer und unter allen Umständen verfallen müsste. Auch möchte ich nicht behaupten, dass, wer in Übereinstimmung mit dem Altertum überhaupt jene richtige Aufreihung des babylonischen, medopersischen und makedonischen Reiches übt (s. Dan. d. R., S. 16 f.), damit so gar tiefgründige Kenntnisse der Geschichte

verrate. Wer unter uns weiss, dass auf die Herrschaft der Römer in Westeuropa die der Franken, dann die der Deutschen folgte, braucht dabei noch kein Ausbund geschichtlicher Gelehrsamkeit zu sein. Indessen ist ein so abfälliges Urteil über die Geschichtskenntnisse des Buchs Daniel, wie Bertholet es ausspricht, besonders überraschend, wenn man anderswo folgendes liest: „Über den Verlauf der Ereignisse von Alexander bis auf die eigene Zeit orientiert uns in fast quellenmässig zu nennender Weise das Danielbuch selbst, indem in der visionären Geschichtsschau seines 11. Kapitels ein ganzes Stück vergangener Geschichte (sic!) in Vorhersagung künftigen Geschehens umgesetzt ist," nämlich bei — Bertholet, „Daniel und die griechische Gefahr," rel.gesch. Volksbüch. II, 17, 1907, S. 5 — und wenn dann derselbe Theologe folgerichtig (ebd. S. 5 u.) „in spezieller Berücksichtigung dieser . . . im Wortlaut mit aufgenommenen Darstellung . . . den Geschichtsverlauf" der genannten Zeit „skizzieren" will (was dann ebd. S. 5 ff. auch wirklich ausgeführt wird). Bertholets geringe Einschätzung der Geschichtskenntnisse unseres Apokalyptikers erweist sich ausserdem als ganz irrtümlich angesichts von Dan. 8. Ich habe schon in meiner Entgegnung (a. a. O. Sp. 2521) Bertholet darauf aufmerksam gemacht — und er hält dem in seiner Antwort mit vollem Recht nichts entgegen —, dass die Geschichtsvorgänge von der Gründung des makedonischen Weltreichs durch Alexander an in diesem Kapitel in geradezu plastischer Weise dargestellt sind. Man mache die Probe mit einem Tertianer, der die Hauptzüge dieses Teils der Geschichte einigermassen kennt, und frage ihn, ohne ihm die Bedeutung der Bilder (8, 20 ff.) mitzuteilen, welche geschichtlichen Vorgänge sie darstellen. Es sind zwei recht grosse und wichtige Teile des Daniel, die Bertholets Urteil nicht trifft. Es ist sogar ungefähr die Hälfte der rein geschichtlichen Apokalypsen des Daniel, die B. geradezu Lügen straft. Eine einzelne Stelle wie 11, 2 kann hiegegen kaum aufkommen, selbst wenn sie einen groben geschichtlichen Irrtum enthalten sollte. Ob dies aber wirklich der Fall ist, ob schon im ältesten Text dieser Stelle nur vier Perserkönige ins Auge gefasst und demnach dem Urheber von Kap. 11 bekannt waren, wie Bertholet und Marti annehmen, oder ob nicht vielmehr die Vorlage des älteren griechischen Übersetzers des Daniel, die einen ganz anderen

Sachverhalt an die Hand gibt, den besseren Text geboten hat, wie G. Jahn (Buch Dan., S. 101) glaubt, das kann man zu Ungunsten der Danielischen Geschichtskenntnis erst dann entscheiden, wenn man weiss, dass die Septuaginta gerade hier nicht den richtigen Text las. Das ist aber noch nicht sicher. Bertholet sagt (a. a. O. Sp. 2524): „Darüber" — nämlich über das Verhältnis der Septuaginta zum echten Text des Daniel überhaupt — „lässt sich streiten." (Marti unterlässt es, seine Stellung zur Textfrage, soweit sie unseren Vers betrifft, bekanntzugeben.)

Nun kann aber Bertholet einwenden, dass, gerade was das Verhältnis von medischer und persischer Herrschaft anbelangt, unser Apokalyptiker nachweislich die gründlichste Unkenntnis der Tatsachen verrate. Es werde ja in 6, 1 der Mederkönig Darius als Nachfolger des letzten Babylonierkönigs angeführt, die medische Herrschaft somit unmittelbar an die babylonische angereiht und vor die persische gesetzt. Das scheint ja zunächst unwiderleglich zu sein und ganz für Bertholets Ansicht zu sprechen.

Es ist aber in Wirklichkeit nur Schein. Wir müssen nämlich hier zwei Fragen stellen und beantworten, wenn wir uns gegen Irrtümer sichern wollen. Nämlich: 1. Will der Schriftsteller am Buch Daniel, der den „Meder Darius" einführt, damit sagen, dass der persischen Weltherrschaft die medische vorangegangen sei? 2. Wenn dies der Fall, ist damit etwas über die Meinung bekannt, die der oder die Urheber der Apokalypsen von Kap. 7 und 2 über diesen Punkt gehegt haben?

Nach Dan. 6, 1 (und zwar dem masoret. Text; die Septuaginta hat hier noch einen Zusatz und eine anders lautende Angabe) ist der Mederkönig Darius, von dem (nach Masora und Sept.) Kyros die Herrschaft überkommen haben soll, bei seiner Thronbesteigung 62 Jahre alt. Das ganze Kapitel (Masora und Sept.) erkennt ihn als den Potentaten des gesamten bestehenden Weltreichs an. In 11, 1 (Masora) wird er wiederum, ebenso auch in 9, 1 (auch in Sept.), als Sohn des Achasveros genannt. Aber es kann nicht behauptet werden, dass mit diesem Darius das Bestehen einer medischen Herrschaft als eigener und besonderer vor oder neben der persischen (besser: medopersischen) festgestellt werden soll. Dieser Darius wäre nach dem masoretischen Daniel der einzige Vertreter dieses medischen Weltreichs. Wollte der Autor behaupten, dass dieses

Reich als Nachfolger des babylonischen nur einen einzigen König gehabt habe? Es ist ihm nicht zuzutrauen, dass er sich mit 8, 20, wo jedenfalls von mehreren Königen der Meder die Rede ist, so sehr in Widerspruch setzen wollte. Gerade durch die vorsichtige Wahl eines recht bejahrten, nicht mehr zu lange Zeit regierenden „medischen" Herrschers konnte dem vorgebeugt werden, dass von einer Mederherrschaft vor Kyros als besonderer Weltherrschaft und von medischen Weltherrschern zwischen den babylonischen und den persischen geredet wurde. Keil (Bibl. Komm. z. Dan. 1869, S. 166) hat ganz recht, dass mit dieser Einführung des Darius „das medische Königtum über das chaldäische Reich zu einem verschwindenden Moment herabsinken" musste. Genau so wird bei Xenophon (Cyrop. I, 5, 2 u. a.) vor der eigentlichen und endgültigen Herrschaft der Perser unter Kyros ein Kyaxares eingesetzt, ohne dass daraus ein Anlass genommen werden könnte, der Feststellung eines eigenen medischen Weltreichs nach dem babylonischen und vor dem persischen das Wort zu reden. Sowohl dieser Kyaxares wie Darius der Meder sind viel zu episodische, zu kurzlebige Gestalten, als dass sie die Reihe: babylonisches Reich, Perserherrschaft störend unterbrechen könnten. Josephus, der die Notizen des Daniel über den medischen Darius als historisch hinnimmt, lässt sich dadurch in keiner Weise bewegen seine Auffassung vom Verhältnis der medisch-persischen Herrschaft zu der beiden vorangehenden babylonischen zu ändern. Vielmehr versteht er (Ant. 10, 11, 2) das Regiment des Darius als gleichzeitig mit dem seines Verwandten Kyros. Das Reich des Belsazar wird nach Josephus (a. a. O. 10, 11, 3 u. 4) an die medische und persische Doppelherrschaft verteilt. Josephus lässt also die beiden Brudervölker eine Zeit lang das Weltreich neben und mit einander, nicht nach einander innehaben. Er wurde eben zur letzteren Annahme durch nichts, das er im Daniel las, genötigt. Es ist auch seit Josephus' Tagen nichts in unseren Text hineingekommen, das seine Auffassung erschüttern könnte. Mit dem Zweck der Einführung des Darius an seine jetzige Stelle, soweit man ihn vermuten kann, war derartiges auch gar nicht verbunden. Man wollte offenbar veranschaulicht sehen, dass die Weissagung von 5, 28, wornach das Reich der Chaldäer den Medern und Persern gegeben werden sollte, auch wirklich eintraf. Denn es ist allerdings nicht zu erwarten, dass das tatsächliche geschichtliche

Verhältnis zwischen Medern und Persern bis in die spätesten Zeiten jedermann so ganz klar und geläufig war. Dagegen ist wohl anzunehmen, dass man aus späterer Auffassung heraus, in einer Zeit, als man die Unterscheidung zwischen Medern und Persern häufiger hörte, sich das Vorhandensein der beiden neben einander zurechtzulegen suchte. Es ist aber mit der Inthronisierung des Darius durch den Verfasser von Dan. 6 nichts weiter erreicht worden, als dass jetzt in demselben Reich ein medischer und dann lauter persische Herrscher neben oder nach einander erscheinen. Ein greisenhafter König macht kein besonderes Weltreich aus. (Was die Septuaginta oder ihre Vorlage damit will, dess sie dem Darius noch einen Meder Artaxerxes als König zur Seite stellt (5,31), braucht uns hier nicht weiter zu kümmern.)

Aber den Fall gesetzt, dass in 6,1 wirklich von einem medischen Weltreich geredet werden soll, was wäre damit über die Auffassung des oder der Verfasser von Kap. 7 u. 2. über diese Angelegenheit ausgemacht? — Nichts. Denn die Behauptung von der Einheitlichkeit des gesamten Daniel, die Bertholet und Marti vertreten, ist noch durch keinerlei haltbare Beweise gestützt worden. B. Bäntsch hat durchaus recht, wenn er (Theol. Lit. Z. 1896, Sp. 132—135) den bekannten Versuch v. Galls hierzu einen ganz gekünstelten nennt. Bertholet hat besonders wenig getan, um die längst bestrittene Einheit des Daniel nachzuweisen. Vielmehr weiss er in seinem „Volksbuch" (S. 29) von „verschiedenen Quellen" zu sagen, aus denen dem Urheber der Geschichten von Dan. 1 bis 6 seine Stoffe zugeflossen seien. Er muss ja zugeben, dass „gewisse Unebenheiten des Zusammenhangs" — man nennt das besser: Widersprüche, die das Vorhandensein eines einzigen ursprünglichen Verfassers undenkbar machen — in diesen Legenden anzutreffen seien (ebd.). Das einzige, was Bertholet unternimmt, um vor den Lesern einen gewissen Schein der Einheitlichkeit dieser Stücke zu wahren, ist, dass er deren Bearbeiter einen — „Autor" nennt, ein Ausdruck, mit dem auch der Urheber einer Gedichtesammlung von seinem allezeit höflichen Verleger bezeichnet werden kann. Also nicht einmal für den besonderen Teil des Daniel, den die Legenden ausmachen, kann eine wirklich einheitliche Verfasserschaft angenommen werden. Ich habe des weiteren auf S. 65 meiner ersten Schrift aufmerk-

sam gemacht auf Beobachtungen über Verschiedenheiten zwischen Dan. 1—6 und den auf Dan. 7 folgenden Kapiteln im literarischen Stil, u. S. 66 f. auf solche im sprachlichen Ausdruck, Beobachtungen, die andere vor mir gemacht haben. An meinen Bemerkungen darüber geht freilich Bertholet mit der merkwürdigen Wendung vorbei, dass ich meine Ausführungen „überschätze." Aber solange es eine „religionsgeschichtliche Methode" gibt, die nicht einmal eine einzelne Apokalypse einheitlich konzipiert sein lässt, solange die „moderne" Danielerklärung eine so gar verschiedene apokalyptische Bildersprache und verschiedene Auffassung der Apokalypsen über die wichtigsten Dinge voraussetzt, solange insbesondere Bertholet die von mir dargelegten Tatsachen nicht umstösst, wird er nicht imstande sein, jemand davon zu überzeugen, dass gerade Dan. 7 und 8 von einem und demselben verfasst seien. Auch nicht mit der Harmonistik, deren sich u. a. noch Marti (a. a. O. S. 417. 437) bedient. Es wird noch schwerer halten, jenem Verfasser auch noch die Legenden von Kap. 2—6 unterzuschieben. Sollten auch die von mir im Dan. d. R. S. 66 f. namhaft gemachten sprachlichen Eigentümlichkeiten dieses Abschnitts mit dem „schriftstellerischen Plan" des gesamten Pseudodaniel zusammenhängen (Marti a. a. O., S. 417)? Es erscheint nicht ohne weiteres als gerechtfertigt, aus einer falschen Auffassung über medisches und persisches Reich, die sich in diesen Kapiteln kundgeben sollte, auf eine gleich falsche im 7. und 2. Kapitel zu schliessen. Man muss diese beiden Kapitel selber nach der ihrigen fragen.

Nun aber ist es nichts weniger als ausgemacht, dass sich diese falsche Auffassung in Kap. 5 und 6 wirklich vorfinde. Sie ist aus 5, 28, wornach das Reich den Medern und Persern gegeben werden soll, und aus 6, 9 u. s. f., wo von dem Gesetz der Meder und Perser die Rede ist, nicht herauszulesen. Wohl aber das Gegenteil. Das bestätigt auch Marti (a. a. O. S. 432, Anm. 1.): „Übrigens gehen dem Verfasser die Meder und Perser in einander über," und er beruft sich dafür ebenfalls auf die genannten Stellen. Mit diesem Urteil Martis lässt sich Bertholets Meinung, dass der Verfasser von Dan. 5 und 6 eine falsche Auffassung vom geschichtlichen Verhältnis des Meder- und Perserreichs bekunde, nicht vereinbaren. Was Marti hier sagt, bleibt richtig, auch wenn Bertholet mir, weil ich (Dan. d. R., S. 14) dasselbe sage, „Verlegenheits-

auskunft“ vorwirft (D. L. Z., Sp. 2524). Auch E. Kautzsch (H. R. E.³ IV, S. 494) hat nicht das Richtige getroffen, wenn er E. Schraders Ansicht (Keilinschr. u. A. T., 1883, S. 437) beitrat, dass die falsche Trennung des medischen und persischen Reichs das Buch Daniel „durchziehe.“ Sie findet sich ganz besonders nicht in Dan. 8, 3 und 20, wo das ganze medopersische Reich in einem einzigen Tier verkörpert und nur innerhalb dieses Reiches die medische Königsgewalt als die kleinere neben der persischen dargestellt ist, wo im übrigen von einem Verhältnis der Meder zur babylonischen Weltherrschaft gar nichts gesagt wird, die Meder also nicht als ein besonderes Herrschervolk neben die Babylonier gestellt sind.

Wenn nun, wie ja eben auch Marti zugibt, in Dan. 5 und 6 das medische und das persische Reich eine Einheit bilden, was kann uns dazu veranlassen, in Dan. 2 und 7 eine andere Auffassung, die Trennung des medischen vom persischen Reiche, vorauszusetzen? Wie kann das sogar dann geschehen, wenn man Dan. 5 f. und Dan. 2 und 7 einem einzigen Verfasser zuweist? Martis Ausführungen enthalten keine Antwort darauf. Er will der richtigen Folgerung aus seinem Zugeständnis dadurch entgehen, dass er (a. a. O. S. 417) erklärt: „es lässt sich das Vorhandensein der Geschichtsauffassung, dass die Herrschaft von den Babyloniern an die Meder und von diesen an die Perser überging, nicht in Abrede stellen; s. 6, 1; vgl. auch 8, 3“. . . Gewiss nicht. Aber es kommt hier nicht auf solche Übergänge an, sondern darauf, welche Herrschaften oder Dynastien zu einem einheitlichen Reich zusammengefasst werden. Dass dies nicht bloss in Daniel 5 und 6, sondern auch in 2 und 7 mit der medischen und der persischen Herrschaft geschehe, kann Marti nicht unwahrscheinlich machen. Dagegen ist er genötigt zu erklären, dass er bei seiner Auslegung nicht imstande sei, die einzelnen Züge des Tiers von 7, 5 zu deuten (a. a. O. S. 435, Anm. i). Vgl. hierüber Dan. d. K., S. 36 und 34 f.

Marti glaubt ferner aus der Bezeichnung des zweiten Reichs als eines „geringeren“ — oder vielmehr „niedrigeren“ — denn das des Nebukadnezar (2, 39) schliessen zu müssen, dass damit das an Macht verhältnismässig wenig hervorragende alte Mederreich gemeint sei. Die Beziehung jenes Ausdrucks auf die innere Güte des zweiten Reichs nennt Marti einen Notbehelf

(a. a. O. S. 417). Ich habe im Dan. d. R., S. 13 und 14 — man lese übrigens dort den ganzen Abschnitt! — darauf hingewiesen, dass, wie die Bilder für die vier Weltreiche beweisen, diese nach ihrem Wert, ihrer Güte nach einander abnehmen. Auch Bertholet (Volksbuch S. 47) erkennt „die nach unten abnehmende Wertung der Körperglieder“ in Dan. 2 an. Dasselbe Verhältnis der Reiche zu einander ist auch in Dan. 7 zu bemerken (Dan d. R., S. 35 f.). Was ist natürlicher, als das Geringersein — oder besser: die niedrigere Stufe — des zweiten Reichs ebenfalls in diesem Zusammenhang zu betrachten? Aber die Aussage über den geringeren Wert jedes folgenden Weltreichs steht wiederum in engster Verbindung mit der gesamten Geschichtstheologie des Verfassers von Dan. 1—7. Darüber hat Jul. Böhmer (Reich Gottes u. s. f. i. B. Dan. 1899, S. 56 ff., 63. 67 f., 75 f., 86 u. a.) überzeugende Ausführungen gegeben, die man nicht einfach beiseite schieben darf. Der „Notbehelf“ ist jedenfalls nicht von mir zum erstenmal verwendet worden. Noch Meinhold (bei Strack-Zöckler, VIII, S. 272) hält die „ethische“ Bedeutung des betreffenden Wortes für an sich möglich und glaubt nur aus einem besonderen Grunde, dass sie gerade an dieser Stelle „wohl kaum“ zutreffe. Weder Meinhold noch Böhmer noch Bertholet vertreten aber die Auslegung der alten Kirche und de Lagardes, wie andererseits die von mir angenommene Auslegung von 2, 39 nicht durchweg von den orthodoxen Exegeten gutgeheissen wird (s. Keil, Daniel, 1869, S. 86 f.).

Um seine Benennung der vier Reiche durchzuführen, muss Marti einen Befehlsakt vornehmen. „Worauf der Autor mit seiner Bemerkung vom Menschensamen zielt (2, 43), das ist aus 11, 6. 17 zu entnehmen.“ (S. hierzu das oben S. 145 Bemerkte.) Dagegen lässt er sich durch die zweimal wiederkehrende Vierzahl an dem Panther (7, 6) nicht auf die vier Diadochenreiche führen trotz 8, 22 und ist dann genötigt dieser Vierzahl zwei verschiedene Deutungen zu geben (a. a. O. S. 435, Anm. 1), wobei er die eine mit der verderbten Lesart der Masora in 11, 2 stützen muss (s. o. S. 148 f.).

Bertholet und Marti sind ferner genötigt über die Tatsache vollständig hinwegzusehen, dass in Kap. 8 das Verhältnis der (vier) Diadochenreiche zu dem Alexanders des Grossen — historisch richtig — ganz anders gezeichnet wird, als es nach der Erklärung der neueren Theologie in Kap. 7 zu denken wäre —

historisch falsch. Denn während nach Bertholet (Volksbuch, S. 22), Marti u. a. in Kap. 7 die seleukidische Königsherrschaft als die wahre Fortsetzung des Reichs Alexanders zu gelten hätte, werden in 8, 8 und 22 die Diadochenreiche nur als Teile der makedonischen Macht bezeichnet, die sämtlich geringer sind als dieses Ganze, von deren keinem also die gewaltigen Eigenschaften ausgesagt werden können, die in Kap. 7 und 2 dem vierten Reich beigelegt sind, von deren keinem mithin behauptet werden darf, dass es an und für sich allein von Pseudodaniel als die wahre Fortsetzung der Herrschaft des grossen makedonischen Eroberers angesehen wurde. Dass das Seleukidenreich als „Repräsentant der Weltmacht“ betrachtet werden „konnte“ (Marti a. a. O., S. 418), wie gewiss aus dem Deuterosacharja erhellt, tut hier nichts zur Sache, wo es sich ja um die Zählung und Benennung vier bestimmter Reiche handelt.

v. Gall konnte noch gegen de Lagarde behaupten: „Von einem medopersischen Reich zu reden ist falsch“ (Dan. d. R., S. 16). Für Bertholet und Marti ist es nicht mehr möglich, sich mit einem so einfachen Mittel zu helfen; daher die schwierige Lage, in die sie beide geraten sind.

Während Bertholet zugestehen will, dass „in mehreren“ Punkten die Deutung von Dan. 2 und 7 auf das römische Reich in der Tat „an sich ebensogut möglich wäre wie auf das griechische (Rezension, D. L. Z. a. a. O., Sp. 2064), will Marti dergleichen in keiner Weise wahr haben. Ihm ist eine Änderung an der seitherigen Auffassung „unverständlich.“ Er bietet trotzdem alles auf, um die Deutung des vierten Reichs als des römischen als unwahrscheinlich erscheinen zu lassen. Die Verkittung der Teile, in die das letzte weltliche Reich zerfalle, durch „Menschensamen“ (2, 43) könne am römischen nicht angetroffen werden. Mein Hinweis „auf den Verkehr (sic!) der römischen Feldherren mit der ägyptischen Kleopatra“ u. s. f. „tun es so wenig wie die Erinnerung an die Mischung der Bevölkerung.“ Warum denn nicht? Ich habe (Dan. d. R., S. 27) nachgewiesen, dass das Merkmal von Dan. 2, 43, selbst wenn es im weitesten Sinn genommen wird, auf das Römerreich passt. Denn dass hier, gerade um dieses nicht auseinanderfallen zu lassen, politische Ehen geschlossen wurden, lässt sich vielleicht Marti von dem einen oder anderen Bearbeiter der römischen Geschichte sagen. Vgl. auch Wilh. Nestle a. a. O., Sp. 80.

Das Verhältnis zwischen Antonius und Kleopatra sieht Marti ganz irrigerweise als blossen „Verkehr“ an. Marti meint ferner, die Eigenschaft des „Geteiltseins“ — die Septuaginta sagt: des Gespaltenseins in zwei Teile — komme dem Römerreich nicht zu (a. a. O. S. 417 f.). Ich hätte nicht gedacht, dass an diese Teilung in den Zeiten Oktavians und Antonius', nämlich in eine östliche und westliche Hälfte, die in feindlichen Gegensatz zu einander traten, so besonders nachdrücklich erinnert werden müsste (s. übrigens Dan. d. R., S. 29. 47 f.). Als Vespasian von den ägyptischen und syrischen Legionen gegen Otho und Vitellius auf den Schild erhoben wurde, trat jener Gegensatz wieder zutage. Als bald darauf (vor Jerusalem) Titus von seinen Soldaten zum Imperator ausgerufen wurde, befürchtete man, er könnte sich zum Kaiser des Orients machen, wiederum ein Beweis, wie wenig dauerhaft die Zeitgenossen der Flavier sich die Einheit des Reiches dachten.

Mit der Bestimmung der Herrscher des vierten Reichs begeben sich Bertholet und Marti in die grössten Schwierigkeiten. Nehmen wir die drei, die nach Dan. 7, 8 vor dem elften ausgetilgt werden, als das auffallendste Merkmal vorweg. Es ist unmöglich, in ihnen drei seleukidische Könige zu sehen. Es ist schlechterdings nicht wahr, dass der dritte von ihnen aufgefunden werden kann. Demetrius I. Soter ist nicht „ausgetilgt“ worden. Die Ausflucht zu den schlechten Geschichtskenntnissen des Verfassers wird hier wohl nicht ergriffen werden, wo es sich um sehr leicht erreichbares Wissen über Vorfälle aus jüngster Zeit handeln muss und Bertholet selber jetzt annimmt, dass der Apokalyptiker von dem sonst unbekannten Prinzen aus dem seleukidischen Hause als dem dritten „Ausgetilgten“ wusste, den seinerzeit v. Gutschmid in einer fragmentarischen Geschichtsquelle gefunden hat (s. Dan. d. R., S. 42 f.). Es beweist keine Sicherheit des texterklärenden Verfahrens, wenn Bertholet die Lösung der Frage, die er in seinem Volksbuch (S. 22), also im Jahr 1907, als die wahrscheinlichste bezeichnet und noch in seiner Rezension (D. L. Z. a. a. O., Sp. 2064), also im August 1910, versucht hat, im Oktober desselben Jahrs wieder aufgibt und sich dafür der v. Gutschmidschen zuwendet (D. L. Z., Sp. 2524; auch Marti hält es für möglich, v. Gutschmid zu folgen; a. a. O. S. 435). Bertholet erreicht freilich damit nichts, als dass er statt eines Herrschers, der gar

nicht vertilgt wird, einen solchen gewinnt, der niemals geherrscht hat. Daran ist ja, wie de Lagarde unwiderleglich hervorhebt, v. Gutschmids Erklärung gescheitert, dass er auf eine Persönlichkeit zurückgreifen musste, die nicht regiert hat, von der also in keiner Weise begreiflich gemacht werden kann, wie sie zur Bezeichnung als „Horn" gekommen wäre.

Eine so sehr auffallende Tatsache, dass vor einem emporkommenden Herrscher drei andere hinweggeräumt wurden, nachdem ihnen sieben Herrscher vorangegangen waren, ist eben nur einmal in der ganzen Geschichte dagewesen. Zur Anerkennung dessen ist jeder genötigt, der in Dan. 7 dieselbe Schlichtheit und Grosszügigkeit der Darstellung sieht wie in Kap. 8 und einer zweifelhaften Einheit des Verfassers, einer ganz äusserlichen Sache, nicht die innere Einheit der apokalyptischen Sprechweise, die doch nicht von vornherein abgeleugnet werden darf, opfern möchte. v. Gall konnte sich seinerzeit dem Zwang, vor jener Tatsache sich zu beugen, dadurch entziehen, dass er es als unsinnig hinstellte, Antonius zum zweiten Alleinherrscher der Römer machen zu wollen. Dieser Haupteinwurf ist auf Nimmerwiedersehen verschwunden. Vgl. hierzu Dan. d. R., S. 45 bis 49 und W. Nestle a. a. O., S. 81.

Die gegnerische Auffassung vermag aber nicht bloss nicht die drei, sondern auch nicht die elf Herrscher aufzubringen. Sie muss auf Alexander den Grossen als den ersten der elf zurückgehen, wie Marti (a. a. O., S. 422. 436) tut, während dies wieder nach Bertholet (Volksbuch, S. 22) nur „vielleicht" zu geschehen hat. Bertholet ist mit seinem Zweifel in völligem Recht. Denn man sieht nicht ein, weshalb Eumenes und Antigonos aus der Reihe der makedonisch-asiatischen Herrscher gestrichen worden sein sollten, und Bertholet scheint hier selber nicht allzuviel auf die vermeintliche Unwissenheit des Apokalyptikers bauen zu wollen.

Der zurzeit noch herrschenden Ansicht steht ferner die Tatsache entgegen, dass das elfte Horn von Kap. 7 auch an sich nicht wohl als Antiochos IV. gedeutet werden darf. Bertholet (D. L. Z. a. a. O., Sp. 2524) muss zugeben, dass das Verhältnis des Horns von 7, 8 zu dem von 8, 9 „sachlich richtig" bezeichnet wird, wenn man das erste ein eigentliches Horn, das zweite bloss eine Hornzacke nennt. Denn das von Kap. 7 sprosst „zwischen" oder

neben den anderen, steht ihnen also gleichgeordnet gegenüber Dan. d. R., S. 41). Dagegen ist das von Kap. 8 nur „ein Spross eines der Hörner, die an die Stelle des grossen Ziegenbockhorns getreten sind“ (ebd. S. 40). Wenn ich die unzweifelhafte Verschiedenheit dieser beiden Hörner hervorhebe, wenn ich der Meinung bin, dass man sich die apokalyptischen Bilder recht genau ansehen soll, ehe man sie deutet, so meint allerdings Bertholet: „Das zeugt von wenig Verständnis für die Freiheit apokalyptischer Ausdrucksweise.“ Aber er schöpft sein viel reicheres „Verständnis“ nicht bloss aus den unzweideutigen Apokalypsen, sondern aus — der modernen Auslegung auch der höchst zweifelhaften. Hier handelt es sich ja aber gerade um die Frage, ob diese durchweg die richtige sei. Es kann niemals wissenschaftlich genannt werden, dass irgend eine Sache als zu sehr ausgemacht gilt. — Tatsache ist ferner, dass von dem Gottesfeind des 7. Kapitels nur behauptet wird, er „meine“ oder beabsichtige Festzeiten und Gesetz zu ändern, wogegen von dem von Kap. 8 in V. 11. 12. 25 weit mehr berichtet wird (Dan. d. R., S. 41). Man kann diesen Unterschied dadurch auszugleichen suchen, dass man erklärt, in Kap. 8 werde der angebliche Seher deutlicher (Marti a. a. O., S. 437). Aber man sollte sich bewusst bleiben, dass dieser Versuch eben auch nur einer der Wege ist, auf dem man dieser Schwierigkeit entgehen kann, und dass es daneben auch noch einen anderen geben könnte. — Wenn sodann das elfte Horn in 7, 8 als ein anfänglich kleines bezeichnet wird, so dürfte dies freilich aut Antiochos passen (11, 21), es passt aber nicht minder auf Vespasian. Denn dieser stammte ja aus einer Familie, die sich nicht hätte träumen lassen in kaiserliche Stellung vorzurücken. Die unverbindliche Weissagung von den drei und einhalb Zeiten nach berühmtem Muster (12, 7) kann keinen Anlass bieten, immer nur an Antiochos zu denken (Marti, a. a. O. S. 418). Wenn zu prophezeien versucht wurde, dass so lange Zeit die Bedrängnis der Juden durch ihren mächtigen Feind dauern werde, so kann das recht wohl begreiflich erscheinen, da jene Angabe von dem früheren Gottesfeind sich leicht auf den neuen, den römischen, übertragen liess. Konnte man doch zur Zeit des jüdischen Aufstandes gegen die Römer, als der alte Daniel wieder auflebte, unbestimmt lassen, wer mit Dan. 12, 7 gemeint sei. Hat doch auch die spätere kirchliche Auslegung in Kap. 12 nicht eine

Vorhersagung über Antiochos, sondern über den Antichristen gefunden (s. Keil a. O., S. 408 z. d. St.). Oder ist eine solche Anknüpfung an eine frühere Weissagung so ganz undenkbar? Auch angesichts der Wiederkehr jener Zahl in Apok. Joh. 12, 14?

Marti (a. a. O. S. 418) findet ein Hindernis gegen unsere Deutung noch darin, dass neben Vespasian „Titus mit keiner Silbe angedeutet“ sei. Aber worin sollte die Nötigung dazu bestehen, dass der Bevollmächtigte des grossen kriegführenden Herrschers hier in Betracht gezogen wurde, selbst wenn er dessen Sohn war? Würde Marti nicht auch noch eine Anspielung darauf verlangen, dass der andere Sohn schon vor seinem Vater in Rom war und hier als Cäsar begrüsst wurde? Vermisst er derartiges bei der apokalyptischen Hindeutung auf Alexander, Dareios III. und Antiochos IV. in Kap. 8?

Marti meint auch, es sei unbegreiflich, worin Vespasians „besondere Feindschaft gegen die jüdische Religion bestehen sollte“ (a. a. O. S. 418). Mit dieser Fassung der Frage ist es leicht, mich ad absurdum zu führen. Kein Mensch kann natürlich behaupten, dass Vespasian ein Feind der jüdischen Religion gewesen sei. Das wäre aber auch keineswegs im Text von Dan. 7, 25 angedeutet. Vielmehr würde hiernach Vespasian bloss als Feind des geordneten jüdischen Kultus angesehen. Dass dies vom Standpunkt des eifrigen jüdischen Frommen und Patrioten geschehen konnte, habe ich schon oben (S. 141) nachgewiesen. Oder ist es ganz unfasslich, dass der jüdische Agitator den feindlichen Herrscher an dem schrecklichsten Unheil, das eine fromme Judenschaft treffen konnte, mehr oder weniger persönlich schuld sein lässt? Darin besteht hauptsächlich auch die „Verschiedenheit“ dieses elften Horns von allen früheren, die Marti ebenfalls an Vespasian nicht erkennen zu sollen glaubt. (Im übrigen s. Dan. d. R., S. 51 f.)

Zuzugeben ist Marti (a. O. ebd.), dass das Orakel von Dan. 7 nicht mehr im Jahr 69 römischen Kalenders entstehen konnte, da Vitellius erst am 20. Dezember desselben Jahres ermordet worden ist. Sein Tod kann nicht in Judäa noch Ende 69 allgemein bekannt geworden sein. Dadurch wird die Entstehungszeit von Dan. 7 auf das Jahr 70 hinausgerückt, das ich im Dan. d. R., S. 57 auch hauptsächlich ins Auge gefasst habe, aber keine Schwierigkeit gegen de Lagardes Deutung geschaffen. Marti sollte bedenken, dass bei dieser Zeitfrage

de Lagarde leicht an das Jahr 69/70 nach seleukidischer Rechnung denken konnte.

Aber statt vieler Kleinigkeiten derart, deren man vielleicht noch manche vorbringen mag, beachte man lieber folgendes. Die Verfasser solcher Apokalypsen hatten einen grossen Zweck. Sie wollten Glauben wecken an die tröstenden Verheissungen, die sie erteilen zu können meinten. Sie wollten das besonders mit ihren angeblichen Weissagungen auf schon geschehene Ereignisse erreichen. Sie wollten auch auf grössere Massen ihrer Volksgenossen wirken. Das konnten sie alles nur, wenn jene Weissagungen klipp und klar gefasst waren und haarscharf eingetroffen zu sein schienen. Wenn die Zeitgenossen erst hätten lange nachrechnen müssen, ob wirklich zehn Könige seit Bestehen des Seleukidenreichs regiert hatten, wenn sie sogar darüber hätten streiten können, ob dieses Reich mit dem einheitlichen makedonischen zusammenzufassen und demgemäss Alexander mitzurechnen und ob nicht doch wenigstens noch ein Herrscher zwischen Alexander und Seleukos Nikator zu zählen sei, so hätte die Apokalypse wenig Vertrauen erweckt. Sie hätte dann ihren Zweck verfehlt. Wenn ferner darüber hätte gezweifelt werden können, wer mit den drei Hörnern, die ausgetilgt werden, gemeint sei, ob nicht vielmehr vier solcher Regenten oder Thronprätendenten (mit dem seleukidischen Prinzen unbekannten Namens) gezählt werden müssen, ob der dritte (Demetrios) als ausgetilgt betrachtet werden dürfe, so hätte die Weissagung unseres Pseudopropheten nur einen ganz geringen Eindruck gemacht. Wenn endlich auch darüber keine allgemeine Übereinstimmung bestand, welche Weltreiche auf einander folgten, der eine also „Meder und Perser in einander übergehen“ liess, während der andere sie je zu Trägern eines besonderen Weltreichs machte, so hätte kein Mensch in den Bildern von Dan. 7 und 2 merkwürdig genau eintreffende alte Orakel sehen können. Solche unbestimmte Grössen wären für das, was der Apokalyptiker wollte, nicht brauchbar gewesen. Man kann sich vollends nicht denken, wie es jemand für der Mühe wert gefunden haben sollte, dergleichen Erzeugnisse als heilige Schriften auf die Nachwelt zu bringen. Bertholet lässt den ganzen Zweck der Apokalypse aus den Augen, wenn er bei der Auswahl des dritten Ausgetilgten schwanken kann; desgleichen Marti

(a. a. O. S. 435), wenn er meint, das seleukidische Reich stehe als viertes des Daniel fest, „auch wenn die zehn, bezw. die drei Hörner nicht mit derselben Sicherheit“ — nämlich wie vermeintlich das elfte Horn — „namhaft gemacht werden können“, oder wenn er voraussetzt, dass der eine Jude der makkabäischen Zeit bloss von einem medopersischen Reich wusste, der andere aber hieraus zwei zeitlich auf einander folgende Reiche machte. Es müssen ganz bekannte Ereignisse und geschichtliche Gestalten sein, die hier ins Auge gefasst wurden, auf die mit Fingern gedeutet werden konnte und auf die eine kurz und gut gefasste Prophezeiung unzweideutig zu treffen schien. Sonst ist das ganze Verfahren des Apokalyptikers durchaus unverständlich. Seine Schriften wären schlechter als alles, was je am grünen Tisch ausgeheckt worden ist. Das Verhältnis zwischen Apokalypse und Geschichte, wie es hiernach angenommen werden muss, waltet aufs genaueste ob bei den Orakeln, die sicher gedeutet werden können. So vor allem bei Dan. 11. Nicht minder bei Dan. 8. Desgleichen bei Henoch 89 — ich denke dabei natürlich nur an den Teil, über dessen Deutung kein Streit sein kann. Nichts scheint selbstverständlicher als solche Erwägungen, nichts naturgemässer, als dass man die apokalyptische Weise an diesen Beispielen kennen lerne, nichts methodisch richtiger, als dass man nach ihnen die anderen anscheinend geschichtlichen Apokalypsen zu beurteilen versuche. Dabei darf man sich freilich nicht das Gerede ins Ohr tönen lassen, dass die „religionsgeschichtliche Methode“ von der zeitgeschichtlichen Fassung der Apokalypsen befreit habe. Es ist ja zu einem beträchtlichen Teil nachweislich falsch. Wenn wir sonach auch in Dan. 7 klare „Enthüllungen“ annehmen und bei der Lektüre dieses Kapitels an augenfällige geschichtliche Ereignisse denken, so werden wir unbarmherzig auf das Jahr 70 n. Chr. geführt. Marti erscheint die These de Lagardes nur darum „unverständlich“, weil er sich mit den eben vorgetragenen Grundsätzen noch nicht auseinandergesetzt hat. Kautzsch war nicht derselben Ansicht. Die Schwierigkeiten, die der seitherigen Auffassung entgegenstehen, habe ich in meiner ersten Schrift allenthalben nachgewiesen (S. 1—8, 14—20, 37, 40—45). Zu ihnen ist auch noch zu rechnen, dass man „nicht die Abzweckung des ersten Teils des B. Dan. auf die Makkabäerzeit in Anspruch

nehmen darf," wie J. Böhmer (Reich Gottes u. s. f., S. 67) und auch schon Theologen der alten orthodoxen Richtung mit gutem Recht betont haben, während man allerdings nach dem Verhalten der „modernen" Theologen glauben könnte, die Kapitel 1—7 wiesen auf Schritt und Tritt die engsten Berührungen gerade mit dieser Zeit auf.

Die Art und Weise, wie Bertholet und Marti de Lagardes und meine These widerlegen zu können meinen und bei der man hin und wieder „Verlegenheitsauskunft" und „Notbehelf" ausrufen möchte, wenn man Gleiches mit Gleichem vergelten wollte, ist deshalb begreiflich, weil beide glauben, es gebe „äussere Zeugnisse", an denen die Hinabrückung von Dan. 2—7 ins erste Jahrhundert n. Chr. scheitere. Bertholet hält sich deswegen gar nicht für „verpflichtet ernstliche Einwürfe gegen meine vermeintlichen Gründe" zu bringen. Auch ich erwartete seinerzeit eine Widerlegung de Lagardes aus der, wie ich meinte, wissenschaftlich notwendigen Datierung apokrypher und pseudepigraphischer Literatur, in der sich die neuere Theologie fast einig findet. Ich war überrascht, mich in meiner Erwartung getäuscht zu sehen. Ich musste erkennen, dass offenbar de Lagarde sich von den Einwänden, die von diesem Gebiet aus erhoben werden konnten, schon selber Rechenschaft gegeben hatte, was ich mir freilich schon zum voraus hätte denken können. Allerdings fällt auf mein Konto ein Posten mehr als auf das seinige.

Ist nämlich 1. Makk. 2, 59 so alt, wie aller Wahrscheinlichkeit nach das ursprüngliche erste Makkabäerbuch, so kann meine Ansicht, dass Dan. 2—7 in ihrer jetzigen Fassung der Zeit nach 70 n. Chr. angehöre, nicht aufrecht erhalten werden. Aber wir besitzen das alte, hebräisch geschriebene Makkabäerbuch leider nicht mehr, sondern nur eine griechische Übersetzung davon. Wir wissen nicht, wann diese, geschweige denn, dass sie schon vor 70 n. Chr. zustande gekommen sei. Wir können allerdings „nicht die Spur eines Beweises anführen," dass die genannte Stelle bloss Zusatz der griechischen Übersetzung sein sollte. Aber das ist hier auch gar nicht nötig. Es genügt zu wissen, dass die Septuaginta gerade rhetorischen Zutaten nicht abgeneigt ist, wie sie bei Dan. 3, 25—90 zeigt, dass also gerade bei einer solchen Schrift und bei solchen Gegenständen nicht vorausgesetzt werden darf, dass Original und Übertragung sich decken.

Es genügt zu wissen, dass man nicht zuversichtlich auf den Einklang eines verlorenen hebräischen Grundtextes mit der griechischen Übersetzung bauen kann. Man darf also aus dem Text der hier in Frage stehenden Übersetzung keine solche Schlüsse ziehen wie unter anderen Bertholet. Sonst setzt man sich mutwillig der Gefahr des Irrtums aus. Ja es genügt sogar nur die Vermutung Bertholets selber (Apokryphen und Pseudepigr. in Lit. des Ostens VII, 1. S. 344): „1. Makk. scheint... verschiedentlich überarbeitet worden zu sein; ob im Zusammenhang mit der Übersetzung des hebräischen oder aramäischen Originals ins Griechische?“, und man darf dann nicht mehr erklären: 1. Makk. 2, 59 ist aber sicherlich eine schon dem hebräischen Text zugehörige Stelle, war schon längst vor 70 n. Chr. so zu lesen und beweist folglich, dass Dan. 3 und 6 schon vorher geschrieben war. Was B. beweisen will, kann er nur aus einer unzweifelhaft vor dem jüdischen Krieg geschriebenen Stelle beweisen. Sollte sein „Dissens“ mit mir, dessen er sich erfreut, oder auch der mit sich selber, der gewiss weniger erfreulich ist, so weit greifen, dass er auch diese einfachen Sätze nicht mehr gelten lässt, so werde ich für das Bekenntnis hierzu sehr dankbar sein. (Auch die weitere Freude Bertholets, hier an Eberhard Nestle einen fachmännischen Zeugen gewonnen zu haben, muss ich ihm verderben. Nicht der berühmte Orientalist und Theologe ist es, der in der Berl. Philol. Wochenschr. sich über die Frage des Makkabäerbuchs zurückhaltend äussert, sondern der klassische Philologe Wilhelm Nestle!)

Marti meint noch einen Beweis gegen mich in den Apokryphen entdeckt zu haben. Auf meine Ausführung in Dan. d. R., S. 81 u. 82, wornach 1. Kor. 6, 2 auf Weish. Sal. 3, 7. 8, nicht auf Dan. 7,22 zurückzuführen ist, glaubt er „erstaunt“ fragen zu sollen, „warum das Buch der Weisheit mit 3, 7. 8 nicht selber Zeugnis für die Existenz von Dan. 7 ablegen kann“ (a. a. O. S. 418). Ich frage nicht minder erstaunt, seit wann auch nur mit halber Sicherheit diese Stelle der Weisheit aus Dan. 7 hergeleitet wird. Mir ist niemand ausser Marti bekannt, der es getan hätte, und seit wann er es tut, weiss ich nicht. Weish. 3, 7 beruht anerkanntermassen auf Dan. 12, 3 (also dem älteren Daniel!); Jes. 10, 3 und Ob. 18. V. 8a, wo vom Richten über die

Völker und Herrschen über sie die Rede, kann aus Mich. 4, 2. 8 genommen sein; V. 8b gleicht fast wörtlich Mich. 4,7; so ist die Wahrscheinlichkeit immerhin sehr gross, dass der ganze V. 8 aus Mich. 4 stammt. Es war mir übrigens keine geringe Freude, von Marti zu erfahren, dass das Verhältnis dieser Stelle der Weisheit zu Dan. 7 eines der „allergrössten neuen Rätsel" darstellt, die mein Versuch zur Lösung der Danielfrage aufgebe.

Doch ist es für ihn ein noch grösseres, dass in einem oder dem anderen sibyllinischen Orakel auf Dan. 7 Bezug genommen werde, weil ja die Mehrzahl der Theologen das 3. Buch der Sibyllinen in das zweite Jahrhundert v. Chr. verlegt. Worin freilich die Nötigung hierzu liegen soll, kann auch Schürer (Gesch. d. jüd. Volks i. Z. J. Chr., 4. Aufl., III, S. 574) uns nicht deutlich machen, wenn er es als „möglich" erklärt, dass die Hauptmasse von Sib. III von einem Verfasser herrührt. Muss er doch kurz vorher (ebd.) erklären, dass in dem Buch keine einheitliche Komposition zu erkennen sei. „Namentlich in der zweiten Gruppe — den Versen 295—488 — stehen die Stücke oft in gar keinem Zusammenhang unter einander. Es ist also auf alle Fälle eine Sammlung einzelner Orakel," sagt der doch gewiss auch hier besonnen urteilende Gelehrte. Es „muss mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass . . . spätere Hände den ursprünglichen Bestand durch grössere oder kleinere Einschübe erweitert haben." Natürlich, denn „die Orakel, apokryphischen Ursprungs und in Privatbesitz ohne Kontrolle kursierend, konnten nach Belieben ergänzt und vermehrt werden" (ebd. S. 565). Einem Orakel (V. 464—470) will denn auch Schürer späteren, römischen Ursprung zuerkennen. Man sieht dann aber nicht ein, weshalb nicht auch andere in dieser Zeit verfertigt und in unsere Sammlung gekommen sein sollen, die erst im 6. Jahrhundert n. Chr. zustande kam (Schürer, ebd. S. 570). Mag nun recht viel Jüdisch-Sibyllinisches aus der Zeit des siebenten Ptolemäers stammen, wer verbürgt uns, dass ihr gerade auch 388—400 angehören, wo allerdings auf die zehn Hörner von Dan. 7 angespielt ist? Wir wissen aber noch gar nicht, was diese dunkle und offenbar nicht unversehrt erhaltene Stelle bedeute, auf welche Zeit sie sich also beziehe. Die Deutung Hilgenfelds, durch die ihre Beziehung auf Vorgänge des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts gewahrt bliebe, unterliegt schweren grammatischen und geschichtlichen Bedenken (s. Schürer a. a. O.,

S. 576, Anm. 160). Geffckens Erklärung erfordert zu viele Textänderungen. Ehe Bertholet und Marti diese Stelle richtig deuten, deren enge Verkettung mit Orakeln aus vorchristlicher Zeit nachweisen und so ihre Entstehung vor 70 n. Chr. dartun, können sie sie nicht als „äusseres Zeugnis“ gegen de Lagarde ins Feld führen. — Über Sib. III, 286 gilt noch immer, was Schürer (a. a. O. S. 594) sagt. Vgl. Dan. d. R., S. 76 f.

Betreffs des Henoch s. Anm. 2.

Noch möchte B. aus der Geschichte des alttestamentlichen Kanons einen Grund gegen den Deuterodaniel, vollends einen so späten, holen. Dies zeigt wenigstens eine Andeutung in seiner „Antwort“ (D. L. Z. a. O., Sp. 2524): „Wenn für Dan. 1—7 schon die ältere Vorlage der Septuaginta nicht vor 69 n. Chr. fällt, so muss er mit der abschliessenden Textgestalt... noch tiefer herabgehen, womit wieder neue Schwierigkeiten nach seiten der Kanonsgeschichte hin geschaffen werden.“ B. verrät nicht, in welchen Tatsachen diese „Schwierigkeiten“ bestehen sollen. Es ist mir aus der Geschichte des alttestamentlichen Kanons und seiner Übersetzungen nichts bekannt geworden, das mit de Lagardes Aufstellung in Widerspruch geraten könnte (s. vorne S. 41). In derselben Lage befindet sich Wolf Graf Baudissin (s. Dan. d. R. Z., S. 83 u.). „Schwierigkeiten“ unbestimmter Art, vollends wenn sie nur in der Richtigstellung seitheriger Irrtümer bestehen, bedeuten keine stichhaltigen Einwände, sondern sind höchstens dazu da, um überwunden zu werden.

Als völlig unübersteigliches Hindernis für meine Auffassung glaubt Marti das Verhältnis der Sprache der Targumim ansehen zu müssen (ebd.). Aber was will er daraus folgern, dass das Aramäische von Dan. 2—7 „sich so deutlich wie möglich vom Targumischen abhebt und durchaus in die zeitliche Nähe des älteren Aramäischen gehört“ u. s. f.? Meine Datierung des Deuterodaniel schliesst gar nicht aus, dass das Aramäische des Daniel und Esra im wesentlichen der älteren westaramäischen Sprache angehört. Vollends nicht, wenn Socin und G. Jahn (Buch Dan., S. IV, Anm. 2) darin recht haben, dass jenes Idiom ein künstlich gemachtes ist. Man beachte übrigens die Merkmale eines sehr vorgeschrittenen Stadiums dieser Sprache bei Jahn (S. VIII—X). Martis Einwurf wäre berechtigt, wenn er sagen könnte, dass das Danielische Aramäisch nachweislich ein viel

älteres sei als das der Targumim und folglich nur noch im zweiten oder ersten vorchristlichen Jahrhundert, später nicht mehr verwendet worden sein kann. Das will er aber nicht, sondern er begnügt sich mit dem angegebenen vorsichtigen und sehr relativ zu nehmenden Ausdruck. Aber so beweist er auch nichts. Oder meint er wirklich, im Danielischen Aramäisch könne — sagen wir: — um 90 n. Chr. niemand mehr geschrieben haben? Was wissen wir aber über die Targumim und das Alter ihrer Sprache? Darüber unterrichte man sich bei Schürer (Gesch. d. jüd. V.[3 u. 4], 1901, S. 147 ff. namentlich 147—149. 150) und E. Nestle (in H. R. E.[3] III, S. 104 ff., namentlich 107. 110), auch Strack (Einl. i. d. A. T.[6], 1906, S. 206—208), E. König (Einl. i. d. A. T., 1893, S. 101), besonders aber noch bei Dalman, doch wohl auch einem Kenner auf diesem Gebiet, der nicht einmal das gelten lässt, dass das jerusalemische Targum alte aramäische Bestandteile enthält (Die Worte Jesu, 1898, I, S. 67—69). Cornill (Einl. i. d. A. T.[3 u. 4], 1896, S. 340 f.) ist nach allen Tatsachen, die auf diese Frage Bezug haben, nicht im Recht, wenn er für die Targumim eine so gar frühe Entstehungszeit (Zeitalter Jesu) in Anspruch nimmt.

Bertholet und Marti zeigen beide, auf wie schwachen Füssen die Annahme der modernen Theologie über Anlass und Ursprungszeit von Dan. 2 und 7 und der damit zusammenhängenden Stücke steht. Sie zeigen ferner, dass das frühere Verhalten der Theologie zu de Lagardes Aufstellung jetzt nicht mehr möglich ist. Während nämlich H. Lietzmann (Menschensohn), P. Fiebig (desgl.), J. H. Holtzmann (messian. Bewusstsein Jesu), A. Schweitzer (Reimarus bis Wrede) die wichtige Abhandlung de Lagardes mit tiefstem Stillschweigen übergingen, auch wo die Notwendigkeit, sie zu erwähnen, sich aufzudrängen schien, darf jetzt die Theologie, soweit sie wissenschaftlich ernst genommen werden will, nicht mehr an ihr vorbeigehen.

Vom Obigen muss ich die Behandlung zweier Besonderheiten theologischen Rezensententums reinlich abtrennen. F. Schwally hat es unternommen, im „Archiv f. Religionswissenschaft“ (XII, 1909, S. 567) Mitteilung über die Schrift zu machen, die nur auf sehr, sehr oberflächlicher Kenntnis ihres gesamten wie ihres Hauptinhalts beruht (s. ebd. XIII, 1910, S. 473 f.). — W. Bousset hat in seiner gemeinsam mit Heitmüller herausgegebenen „Theol.

Rundschau" (1910, H. 11, S. 426 f.) von nicht viel festerer Grundlage aus dasselbe getan. Er weiss nämlich von meiner Beweisführung im Dan. d. R. so gut wie nichts. Er ist überhaupt über die ganze Frage so wenig unterrichtet, dass er meint, die de Lagardesche These sei „bereits mehrfach widerlegt." Es fehlt ihm ferner völlig das Bewusstsein, dass, was er und andere „religionsgeschichtliche Auffassung" nennen, eine Hypothese ist, die je länger je vergeblicher ihrer Bestätigung harrt. Wer dieses Dogma nicht „a limine" annimmt, wer nicht mit ihm auf dem mythologistischen Irrpfad recht weit vorgeschritten ist, den nennt er „rückständig". Wer die von Bousset für nachgewiesen gehaltene Entstehungszeit der alttestamentlichen Pseudepigraphen sich nicht ungeprüft aufschwatzen lässt, den beschimpft er als „beinahe leichtsinnig." Er hat eben auch das, was ich in Dan. d. R., S. 74 f. gesagt habe, nicht gelesen. Dagegen machen die Äusserungen über die gegenwärtige Lage in der Theologie, die er in meiner Vorrede fand, so gewaltigen Eindruck auf ihn, dass er meint, ich hätte die Schrift damit „gewürzt." So muss er denn Zitate aus dieser Vorrede bringen, statt von dem Inhalt meiner Schrift selber Kenntnis zu geben. Für „Ausfälle" gegen die Theologen hält er jene kurzen Darlegungen deshalb, weil er nicht einmal meine Einleitung, namentlich S. 3, einer Durchsicht würdigte; als „anmassend" kann er meine Sprache nur darum bezeichnen, weil er meine Forderung an die Religionswissenschaft, in Bezug auf Daniel die seither angewandte Methode nochmals zu prüfen, für einen unerlaubten Angriff auf die Autorität der Mythologisten und Panbabylonisten hält. Wenn er laut Schluss seiner Bemerkungen voraussetzt, dass mein Dan. d. R. „nicht weiter beachtet" worden sei, so geht daraus hervor, dass Bousset einiges, was seit dem Jahr 1908 gedruckt worden ist, zu lesen noch nicht nachgeholt hat (s. insbesondere noch Theol. Jahresber. 1908, S. 126). Das ist sehr entschuldbar, da sich die „Theol. Rundschau" im Jahr 1909 noch so eifrig mit Schriften beschäftigen musste, die — — das Buch Daniel schon in grauer babylonischer Vorzeit entstehen lassen.

1a (Zu S. 21). **Bilderreden und Evangelienschrift.**

In den Evangelien wird παρρησίᾳ gesprochen (Mark. 8, 33). Joh. 16, 25 wird es als besonderer Vorzug dargestellt, wenn —

von Christus selber — nicht mehr in Gleichnissen, sondern „offen“ die Erkenntnis göttlicher Dinge mitgeteilt wird. Diese Weissagung hat sich mit der evangelistischen Erzählung schon zu einem guten Teil erfüllt (Joh. 1, 14—17). Von dieser Stufe aus muss eine solche Darstellung christlichen Glaubensinhalts, wie sie im Pseudohenoch beliebt wird, als überwundener Standpunkt angesehen werden. Da nun kein Zweifel ist, dass der Verfasser des vierten Evangeliums (wie die der Evangelien überhaupt) nach dem der Henochischen Bilderreden geschrieben, und wahrscheinlich, dass er sie gekannt hat, so ist wohl möglich dass er mit 3, 13 einen geringschätzigen oder gar missbilligenden Seitenblick auf den Pseudohenoch wirft. Nicht Henoch, sondern Christus ist der, der alle göttlichen Geheimnisse enthüllt; er, nicht Henoch (Hen, 14 und 71), ist der Menschensohn. Auch andere denken bei der Verbindung der Bezeichnung Menschensohn mit dem Gedanken der Präexistenz, wie sie im Johannesevangelium sicherlich vorliegt, an den Vorgang des Henoch. Bedenken dagegen, die z. B. Baldensperger nicht, wohl aber Usteri (Theol. St. u. Kr. 1890, S. 528) hat, sind rein theologischer Natur.

2. (Zu S. 24). **Zur Datierung des (äth.) Henoch.**

Unter die sichersten Zeugen für das Vorhandensein von Dan. 7 u. s. f. vor 70 n. Chr. rechnen Marti und Bertholet das gesamte Buch Henoch. Bertholet fragt (D. L. Z. 1910, Sp. 2525) ganz unwirsch: „Soll ich . . . auf die nahe Verwandtschaft von Dan. 7 und Hen. 85—90 hinweisen, die sicher der makkabäischen oder ersten hasmonäischen Zeit angehören?“ Er glaubt mich schon allein mit dieser Frage niedergeschmettert zu haben. Nun frage aber ich: Soll ich Bertholet darauf hinweisen, dass Dan. 7 und Hen. 85—90 samt 93 gar nicht mit einander verwandt sind? Die Tiersymbolik und die Gegenstände beider Apokalypsen sind ganz verschieden. Von Entlehnung des Pseudohenoch dieser Kapitel aus Dan. 1—7 findet sich keine Spur. Die „Bücher“ von Hen. 89, 68 u. s. f. können ebenso wie die des Deuterodaniel in 7, 10 aus Jes. 4, 3 geholt sein. Das Vorbild für das Horn von Hen. 90, 9 ist in Dan. 8, 5 enthalten. Die Wochenapokalypse Hen. 93 und 91, 12—17 und die Vision von den 70 Hirten 89, 59 ff. 90 ist veranlasst neben anderem durch Dan. 9. Auch in Hen. 90, 19 findet sich ein ähn-

licher Ausdruck wie in Dan. 8,9. 11,16. 45. Doch soll daraus keineswegs gefolgert werden, dass diese pseudohenochischen Stücke schon vor dem Deuterodaniel bestanden. Woher weiss übrigens Bertholet, dass sie der hasmonäischen Zeit angehören? G. Volkmars Darlegungen (Beiträge zur Erklärung des B. Henoch. Zeitschr. d. D. morgl. Ges. XIV, 1860, S. 87—133), wornach sie die Vorgänge der Barkochbazeit betreffen, sind noch nicht widerlegt worden. Vor allem nicht durch E. Schürer, der (G. d. j. V.[4], III, S. 273) Volkmars „Vorliebe" für diese spätere Zeit zu belächeln scheint, während doch vielmehr dessen Kenntnis davon, erworben durch ausgedehnte Studien in den Geschichtsquellen, anerkannt werden sollte. Aber auch Dillmann (in derselben Zeitschr. XV, 1861, S. 126—131) ist es nicht gelungen, bei aller Heftigkeit, mit der er gegen Volkmar hier auftritt, auch heute noch die Überzeugung zu wecken und zu erhalten, dass Volkmars auf bester Grundlage stehende Deutung der 70 Hirten als 70 oder vielmehr 72 (die grosse 70!) Regenten, die im Durchschnitt je zehn Jahre regierten, ein „unglücklicher Einfall" (ebd. S. 131) sei. Namentlich wird Dillman nicht mit der Tatsache fertig, dass der zweite Tempel, also der der gesamten nachexilischen, mithin auch der Hasmonäerzeit, von dem Verfasser dieser Apokalypse nur als Scheintempel und seine Opfer als unrein bezeichnet werden, mithin von einem Helden dieser Zeit nicht das endliche Heil erwartet werden kann. Man bedenke doch, dass Dillmanns Erklärung auf mehrere Änderungen des äthiopischen Textes sich stützen muss (z. B. 35 Hirten statt 37 in 90,1; Beer bei Kautzsch z. d. St. erklärt ebenfalls den von den Handschriften gegebenen Text für „falsch"). Wieseler (Beiträge z. jüd. apokal. Lit. in derselben Zeitschr. XXXVI, 1882, S. 185—194) lehnt es zwar ganz richtig ab, den Ausgangspunkt der Rechnung „geraume Zeit" vor 588 (Zerstörung durch Nebukadnezar) anzusetzen, wie das Dillmann fälschlicherweise tut. Er gewinnt aber damit, dass er als einzelne Hirtenzeit sieben Jahre annimmt statt zehn wie Volkmar, durchaus keine Klarheit über die ganze Partie von 90,1 ab. Die Gründe ferner, die er gegen die römische Entstehungszeit anführt (S. 190), sind so allgemeiner und verschwommener Art, dass sich heute wohl niemand mehr darauf wird stützen wollen. Eine eigentliche Auseinandersetzung mit Volkmar bietet er nicht. So wird dessen recht einleuchtende Deutung auf die tatsächlichen Vorkommnisse

des Jahrs 132, der vorhergehenden und der folgenden n. Chr. (a. a. O. S. 116 ff.) von Wieseler genau so wenig gewürdigt wie von Dillmann. Beider Einwürfe gegen Volkmar beruhen zum Teil auf zweifelhaften Postulaten. Damit, dass jetzt die Theologen Volkmars Ausführungen gar nicht mehr beachten, ist die ganze Frage noch nicht gelöst. Sie muss von neuem behandelt werden.

Was die „Bilderreden" betrifft, so führt Bertholet, wie das gewöhnlich geschieht, Hen. 56,7 als Beweis dafür an, dass der Verfasser noch zur Zeit des Bestehens der heiligen Stadt gelebt haben müsse. Aber wann hat denn die heilige Stadt zu bestehen aufgehört? Ist sie denn nach dem Jahr 70 vom Erdboden verschwunden? Sie steht heute noch. Man täte gut, wenn man solche Beweise nicht mehr zur Datierung von Schriften benützen wollte. Lässt sich doch z. B. Marti in der Verlegung des Deuterosacharja in die Makkabäerzeit durchaus nicht stören, wenn er in Sach. 9, 10. 13 noch Ephraim erwähnt findet. Denen, welche hieraus schliessen wollen, dass zur Zeit dieses Propheten das nordisraelitische Reich noch bestand, hält Cornill (Einl. i. d. A. T. [3 u. 4], S. 202) mit vollem Recht entgegen: „Die Zurückführung und Wiederherstellung des Zehnstämmereichs bildet einen Hauptbestandteil der messianischen Zukunftshoffnungen bei Ezechiel, und (Sach.) 9, 13 ist messianisch-eschatologisch." Nach der Schlussfolgerung Bertholets und der meisten neueren Theologen müsste z. B. die Stelle des Gebets, das sich im Targum Jeruschalmi I zu Deut. 33, 11 findet: „Das Opfer der Hände Elias, des Priesters, welches er auf dem Berge Karmel darbringt, nimm wohlgefällig an, zerbrich die Lende Ahabs seines Feindes und den Nacken der falschen Propheten, welche ihm gegenüberstehen", in die Zeit des Propheten Elia, und zwar während er auf dem Karmel weilte, und noch vor dem Tod Ahabs, entstanden sein. Hier würde doch wohl Bertholet nicht mitmachen wollen. In diesem Falle weiss er, dass solche Repristinationen im Juden- wie im Christentum (Jak. 1, 1) gäng und gäbe sind und bleiben, solange es „Zionswächter" gibt. Bei württembergischen Pietisten ist noch heute die „Sprache Kanaans" in Gebrauch.

Cornill (Einl. i. d. A. T. [3, 4], S. 289) scheint den oben angeführten Grundsatz bei der Altersbestimmung der „Bilderreden" nicht vergessen zu haben. Bertholet nennt ihn freilich einen „schwachen Zeugen (a. a. O. Sp. 2525) für den späten und christ-

lichen Ursprung der Bilderreden. Auch ich halte sein Zeugnis für kein sehr starkes, weniger aus dem Grund wie Bertholet, als vielmehr, weil sich die Erklärung in der vierten Auflage seiner „Einleitung“ in keiner Weise mit 2. Aufl. (1892) S. 262 Anm. vereinigen lässt. Indessen erklärt er doch jetzt aufs bestimmteste Hen. 37—71 für christlich halten zu müssen. Die Hauptschwierigkeit hiegegen besteht für Cornill darin, dass in die christlichen Bilderreden noachische Bestandteile, also Schriftstücke jüdischen Charakters, gekommen wären. Aber er bedenkt nicht, dass die alten Christen nicht zwischen Schriften jüdischen und Schriften christlichen Ursprungs unterschieden, sonst hätten sie solche von der ersten Art nicht als Grundlagen ihres Glaubens ansehen können. Für sie gab es nur Bücher göttlichen und nicht göttlichen Ursprungs (2. Tim. 3, 16). Eine Schrift, aus der Noah redete, wurde von ihnen nicht unter diese letzteren gerechnet. Literarkritik war vollends nicht ihre Sache. Die Aufnahme von Stücken aus einem derartigen Buch in den Pseudohenoch erklärt man mit K. Clemen (Zusammensetzung des B. Hen. u. s. f. Theol. St. u. Kr., 1890, S. 223) recht gut aus der beliebten Parallelisierung des Endgerichts mit der Sintflut (Hen. 93, 4; 2. Petr. 3, 5 ff.).

Übrigens sind einzelne ziemlich hervorragende Theologen in ihrem Urteil über Charakter, Ursprung und Entstehungszeit der Bilderreden“ viel zurückhaltender, als sie nach Bertholet u. a. sein müssten. Schürer (a. a. O. III⁴, S. 280) sagt über die Frage, ob vor- oder nachchristlich: „Leider ist eine sichere Entscheidung sehr schwer.“ Nach Bertholet gäbe es keine leichtere. Schürer meint dann, ebenfalls bescheiden genug, es „bedürfe“ zur Erklärung der Schrift nicht der Annahme christlichen Einflusses. Ablehnen will er diese nur, weil „jede Anspielung auf die geschichtliche Person Jesu vermieden“ sei. Darüber s. oben (S. 21 und Anm. 1 a). Schürer meint weiter, der Verfasser könne nur den Zweck gehabt haben, Gläubige zu gewinnen: diesen hätte er nicht erreichen können, wenn er nur von dem Messias in Herrlichkeit und dem Weltrichter redete „ohne die leiseste Andeutung davon, dass er zuvor in Niedrigkeit erscheinen müsse.“ Eine solche Andeutung fehlt nicht (s. o. S. 18). Aber selbst wenn sie fehlen sollte, muss in jeder Erbauungsschrift die gesamte christliche Lehre vorgetragen werden? Man kennt Beispiele dafür, dass in Predigten gerade

die Kernpunkte der Dogmatik nicht vorgetragen werden, offenbar um „Gläubige“ zu „gewinnen“. Wer ist übrigens berechtigt, dem Verfasser der Bilderreden gerade einen solchen Zweck zuzuschreiben?

Harnack (Gesch. der altchristl. Lit., 2. Teil: Chronologie u. s. f., I, 1897, S. 563) gesteht, dass er über die „grosse Frage“ „ein sicheres Urteil nicht zu gewinnen“ vermöge, sich aber der Annahme jüdischen Ursprungs zuneige“ (s. noch ebd. Anm. 1).

Ich habe es schon als einen unerfüllbaren Wunsch bezeichnet, wenn Bertholet meinte, es „sollte“ heute der Versuch einer anderen Datierung als der augenblicklich recht wenig nachgeprüften nicht mehr erneuert werden (D. L. Z. 1910, Sp. 2520). Nach der im vorstehenden gezeichneten kritischen Sachlage muss oder sollte wenigstens der Versuch immer wieder kommen. Wenn ihm Bertholet „dogmatische Motive“ unterschiebt, so bedenke er, dass gerade die möglichst frühe Datierung des Henoch durch die Theologen dem Verdacht unterliegt, aus dogmatischen Motiven hervorzugehen. Hat doch die christliche Theologie ein begreifliches Interesse daran, alle „alttestamentliche“ Literatur, auch die unkanonische, vor Beginn des christlichen Zeitalters, also womöglich mit Christi Geburt oder wenigstens vor seinem Auftreten abgeschlossen zu sehen. Dieses Bestreben ist diktiert von dem Bedürfnis, die neutestamentlichen Schriften in möglichst hohe Zeit hinaufzurücken, unter denen ja einige die Bekanntschaft mit Henoch verraten (s. Volkmar a. a. O., S. 98 f.). Bertholet hätte wohl auch von den „dogmatischen Motiven“ seiner Gegner in diesem Punkt nichts gesagt, wenn er nicht übersehen hätte, dass Hilgenfeld und E. König sich in Bezug auf den Ursprung der Bilderreden durchaus zusammenfinden.

Noch möge hier ausgesprochen sein, dass es Bertholet eigentlich nicht als angängig betrachten sollte, mich und andere Leser auf seine Ausführungen in „Lit. des Ostens“ (VII u. s. f.) zu verweisen. Wenigstens nicht, wo es sich um die Entscheidung einer so wichtigen Frage handelt. Denn dort liest man nur fertige Ergebnisse und die Meinung des Verfassers und erhält nicht einmal Kunde von der Literatur, die man kennen lernen muss, um sich ein eigenes Urteil über diesen Gegenstand zu bilden. Bertholet zieht sich ja bei einem solchen Verfahren nur den Vorwurf zu, dass er das von ihm Geschriebene „überschätze“, den er mir machen zu dürfen glaubt.

3. (Zu S. 38). Unter anderen will Gressmann es als ganz unannehmbar erscheinen lassen, dass Pseudohenoch und Pseudoesra an den angeführten Stellen nur Exegese des Daniel getrieben haben. Die Beweismittel, die er verwenden zu können glaubt, kennzeichnen die gesamte mythologistische Methode. Wie oben besprochen, lässt 4. Esra (13, 3) auch „jenen Menschen" aus den Tiefen des Meeres hervorgehen (gerade so wie Daniel (7, 3) die vier Tiere). Daraus macht Gressmann (a. a. O. S. 352): „Der Ausgangspunkt des „Menschen" ist das Wasser." Er verallgemeinert also im Handumdrehen: er setzt „Wasser" überhaupt statt „Meer" insbesondere. So erreicht er mit Hilfe seiner schwimmenden Begriffe ein Element, in dem sich bequem mythologisch plätschern lässt. Wenn Pseudoesra das „Herz" oder „Innerste" des Meeres als den Ort des tiefsten Geheimnisses auffasst — auch wir gebrauchen offenbar dasselbe Bild —, so nennt das Gressmann eine „gequälte Deutung." Weil diese nicht von dem genau entsprechenden Verse des Danielischen Urtextes unmittelbar an die Hand gegeben wird (dagegen wohl von einem anderen, vorhergehenden), soll jenes Aufsteigen aus dem Meer „der Tradition entstammen," die „nicht mehr ganz verstanden wurde." Und doch ist schon nach dem A. T. (Ps. 42, 8. Jon. 2, 4—6) dasjenige, das tief unten im Meer ist, so viel als etwas, das gar nicht vorhanden ist, von dem man nichts weiss oder nichts wissen will. — „Der bar nâschâ hat Gefährten bei sich" (4. Esr. 13, 52), sagt Gressmann. Hier soll „das Fragmentarische der Tradition wieder entgegentreten." Schade, dass Gunkel schon den Pseudoesra übersetzt und kommentiert hatte, ehe Gressmann das schrieb. Sonst hätte er nicht jene Gefährten einfach als „das Heer der Engel, die ihn (jenen Mann) begleiten," erklärt, so dass der nüchterne Leser bloss an die himmlischen Scharen von Dan. 7, 10 oder auch nur an die dienstbaren Geister denkt, die den Menschen vor den Alten bringen (Dan. 7, 13). — Wenn man die Anmerkung Gunkels in seiner Übersetzung (S. 397 zu 4. Esra 13, 52) liest, so meint man John M. Robertson oder Andrzej Niemojewski vor sich zu haben. Wenn sich Joh. Weiss (wie in Jesus v. Naz., Ferienkurs S. 4) wieder einmal für unsere deutsche Wissenschaft schämt, möchte er sich dann nicht auch hierüber ein wenig schämen?

Vielleicht erheben übrigens einflussreiche Gelehrte die Forderung, dass bei einer etwaigen neuen Auflage der

Kautzsch'schen Übersetzung zu den Pseudepigraphen solche Überschriften, wie sie Gunkel zu 4. Esr. 13 angebracht hat („Der Mensch" . . .), unterbleiben. Inhaltsangaben sollten objektiverer Natur sein. Sie kommen sonst in den Verdacht, als sollten sie auf ganze Generationen suggestiv wirken.

Weiteres über Gressmanns Methode s. unten Anm. 8 (z. S. 87).

4. (Zu S. 44). Dass meine Deutung von Apokal. Joh. 12 teilweise Vorläufer hat, weiss ich. Allerdings nicht von Boussets Kommentar, in dem man nach dergleichen vergeblich sucht. Das Vorhandensein solcher Vorläufer kann nur darüber belehren, dass meine Deutung keine willkürliche und künstliche ist, wie die Vertreter der sogenannten religionsgeschichtlichen Methode behaupten werden, obwohl sie ohne Annahme ganz unnachweisbarer Interpolation nicht auskommen. Gunkel wird sich insbesondere wieder gegen die Annahme einer „Mosaik" aus dem A. Testament sträuben wollen. Gegen Mosaik aus babylonischen Mythen und anderen noch dazu hat er nichts einzuwenden. A. Jeremias lässt (Babylonisches im N. T. S. 34), um seine mythologisierende Erklärung durchführen zu können, die ihn dabei störenden Teile des fraglichen Kapitels einfach aus. Für ihn ist der Text, wie er überliefert ist, „falsch"; er weiss einen besseren.

Die Auslegung des 12. Kapitels der Apokalypse durch Gunkel ist mehr als nur eine der Grundsäulen für die von ihm so genannte religionsgeschichtliche Methode. Vielmehr beruht eigentlich auf ihr allein der vermeintliche Nachweis für Gunkels Voraussetzungen. Was er in „Schöpfung und Chaos" den Ausführungen über Apokal. 12 vorausschickt, sind bloss Plänkeleien vor der Hauptschlacht. Merkwürdig ist, dass die Theologen sich meist nur über die Mythologitis A. Drews', nicht über die Gunkels und seiner übrigen Anhänger erregen.

5. (Zu S. 62 und 63) **Psalm 80 und Dan. 7.**

Es müsste wundernehmen, warum von Dan. 7, 13 aus nicht mehr und nicht häufiger, als tatsächlich bis jetzt geschehen ist (wie von Grill a. a. O., S. 51), auf Ps. 80 zurückgeblickt wird, wenn man nicht sehen müsste, wie der theologische Streit sich nur immer darum dreht, ob jenes Menschenbild kollektiv oder individual zu nehmen sei, und wenn man nicht ferner wüsste,

dass sich die Theologen unter dem Einfluss Gunkels und Boussets überhaupt es sich abzugewöhnen scheinen, spätjüdische Erzeugnisse aus dem am nächsten liegenden Alten Testament zu erklären. Gerade dieser Psalm hat seine ganz besonders engen Berührungen mit Dan. 7. Denn einmal ist die Not, welche der Psalm beklagt, eine ähnliche wie die, aus der das Orakel hervorgegangen ist, mag man es in die Zeit des Antiochos Epiphanes oder die des Vespasian verlegen (s. Bäthgen, die Psalmen übers. u. erklärt, S. 250 f.). In Ps. 80, 2 ist der Gott, der auf den Cherubim thront, in V. 15 der Gott der Heerscharen zur Hilfe für Israel aufgeboten. Wenn in Dan. 7 der Alte der Tage mit den Scharen seiner Dienenden erscheint, so heisst das doch wohl, dass jetzt diese Bitte gewährt werden soll. Der Psalmist beruft sich darauf, dass Israel der „Mann der Rechten Gottes“ sei (V. 18, nach Deut. 33, 2, einem Kapitel aus dem, beiläufig gesagt, auch die „Heiligen des Höchsten“ von Dan. 7, 18 stammen — in V. 3 Bezeichnung für Israel, nicht die Engel, wie Gressmann a. a. O. S. 348 meint). In der Tat wird in Dan. 7, 13 das Symbol für Israel zu dem „Alten“ herangebracht. Was war natürlicher, als dass auch während der Belagerung Jerusalems das bedrängte Volk sich des Psalms erinnerte und an ihm sich aufzurichten suchte? So konnte ihn der Verfasser von Dan. 7 gleichsam zu seinem Grundtext machen: er konnte mit seinen Bildern darauf hinweisen, dass die Erfüllung dieses Gebets nahe bevorstehe. Es ist in hohem Grade wahrscheinlich, dass der Apokalyptiker zur Schaffung seines Bildes ganz allein durch Ps. 80 angeregt worden ist. Jedenfalls ist die Individualisierung des Volkes Israel oder „der Vergleich des kommenden Gottesreichs mit einem Menschen“ längst vor dem Deuterodaniel vollzogen worden. Sie lag also für ihn nicht „so fern ab“, wie z. B. Bertholet (Volksbuch S. 48) meint, weil er nicht an Ps. 80 u. 89 denkt — eine üble Folge der zersplitterten und zersplitternden Betrachtung der Apokalypse. Bei Löwe, Adler, Bär und Panther fällt ihm nämlich ein, dass sie aus Prophetenstellen geholt sein könnten (ebd. S. 50); aber den „Anschauungsstoff“ des Menschenbilds muss Pseudodaniel anderswoher als aus dem Alten Testament bezogen haben? Gegen ein solch buntes Mosaik haben die modernen Theologen nichts zu erinnern.

Aber auch wenn der Apokalyptiker ganz frei hätte schaffen müssen, so dürfte ihm doch nicht die Fähigkeit abgesprochen

werden, rein aus alttestamentlichen Anschauungen heraus dieses Bild zu gestalten. Dass der Begriff des Menschlichen im Gegensatz zum Tierischen dem Hebräer nicht ganz fehlt, geht ausser aus Ps. 8, 6, Gen. 1, 26 und Spr. Sal. 20, 27 wohl aus Dan. 7, 4 hervor (vgl. auch S. 109). Hierher wäre auch Hos. 13, 2 zu rechnen, wenn nach Wellhausen und Kautzsch übersetzt werden dürfte: „Opfernde Menschen küssen Stiere“, womit E. König einverstanden ist (Babylon. Gefangenschaft der Bibel S. 71). Indessen bleibt sowohl diese Erklärung (s. Orelli im Strack-Zöcklerschen Komm. z. d. St.) als auch die masoretische Lesart unsicher.

6. (Zu S. 68). Dem völligen Mangel an Beweisen für ursprüngliche „Herrschereigenschaft“ des Danielischen Menschenbildes sucht z. B. Bertholet in seiner Art abzuhelfen. Aber es gelingt ihm hierbei nichts, als ein vortreffliches Beispiel dafür abzugeben, was sich Theologen an „religionsgeschichtlicher Methode“ gestatten dürfen. Anderen nämlich ist derartiges — ganz mit Recht — nicht erlaubt. In seinem Volksbuch (S. 51) sagt Bertholet: „Dass ihm (dem Menschen von Dan. 7, 13) diese Rolle (nämlich des Besiegers des widergöttlichen Tiers oder des Chaosungeheuers) nach dem Mythos von Rechts wegen zukäme, dafür spricht, dass er wie ein Sieger auftritt und dass ihm die Herrschaft übergeben wird (V. 14); denn dieses letztere gerade ist ein Zug, der im babylonischen Mythos immer wiederkehrt; stets ist die Königsherrschaft der Siegespreis. Das fällt sogar für den mythologischen Ursprung des „Menschensohns“ stark ins Gewicht.“ Es ist ohne Zweifel vorauszusetzen, dass Bertholet sich über Jensens „Gilgamesch“ ganz gehörig entrüstet hat. Trotzdem findet er in der Herrschaft als „Siegespreis“, die nach einigen recht zuverlässigen Quellen manchmal auch ausserhalb Babyloniens als solcher vorkommt, ein ganz merkwürdiges Spezifikum des babylonischen Mythos. Und weil sie sich hier dann und wann als „Siegespreis“ finden mag, so muss auch in Dan. 7, 13 — in einer jüdischen Apokalypse — dasselbe der Fall sein! — Gewiss konnte Bertholet auch über A. Drews' „Sünden nicht Wort g'nug der Zunge finden.“ Aber was er tut, indem er nämlich fordert aus einem beliebigen heidnischen Mythos irgend einen Zug in ein jüdisches Gedankenbild hineinzuverlegen, geht weit hinaus über

den Vergleich tatsächlich oder vermeintlich gleicher Züge im christlichen und heidnischen Vorstellungskreis. — Womöglich noch lehrreicher ist folgendes. Auf S. 48 a. a. O. meint Bertholet, das Kommen des „Menschenähnlichen" mit den Wolken des Himmels erinnere daran, dass im Mythos vom Kampf Bels gegen das Ungetüm Labbu der Gott in Wolken herabkommt. Einen Beleg dafür gibt er nicht an. Wahrscheinlich aber liegt seine Quelle nicht so weit ab, dass man sie nicht doch noch erreichen kann. Bei Gressmann-Ungnad (Altoriental. Bilder und Texte, 1. Band, S. 31 f.) finden sich zwei Schriftstücke, auf deren zweitem (Zeile 2 auf S. 32) die Worte stehen: „Lass aufsteigen Gewölk, einen Seesturm errege." Es ist eine Aufforderung der Götter oder eines Gottes — der Text ist natürlich ganz bruchstückhaft — an den Gott Ellil (früher Bel gelesen, a. a. O. S. 3, Anm. 3). Wolken, die der Gott aufsteigen lässt, sind noch keine solche, auf denen er oder sonst jemand fährt. (Es ist kaum anzunehmen, dass hier Bertholet noch eine andere, und zwar mit Dan. 7,13 einigermassen übereinkommende Stelle aus babylonischer Literatur im Auge hat.) In demselben Text (I, 19) findet sich auch die „Königsherrschaft," freilich nicht nachweislich als „Siegespreis", vielmehr als einfache Folge der Tötung des gefährlichen Ungeheuers und als Ziel des Wunsches und Gegenstand der Bitten derjenigen, die in I,17 ff. als sprechend gedacht sind.

Und von einer solchen „Methode" wird vielfach das Heil für die Theologie erwartet! Und hier finden die Theologen keinerlei „Mythologitis!"

7. (Zu S. 75). **Traumbericht und k^e^.**

Es gibt zweierlei Ausdrucksweisen, wenn man einen Traum darstellen will. Entweder erzählt man ihn so, dass er völlig der Wirklichkeit oder dem wachen Sehen gleichgestellt, oder so, dass er nur als Abschattung der Wirklichkeit und nur als eine Analogie des Sehens mit leiblichen Augen charakterisiert wird. Die erste Art, die objektivierende, findet sich in den Traumerzählungen der Genesis (37,6. 9. 40,9. 41,1 und in Dan. 2,4. 4,7. 7,2). Die Darstellung der Traumbilder wird hier fast durchweg mit: „siehe" eingeleitet, geradeso wie die lebhafte Erzählung des in wachem Zustand Erlebten, — natürlich nachdem deutlich angekündigt worden ist, dass es sich nur um einen Traum handle.

Dieselbe Ausdrucksweise ist es, wenn Walther v. d. Vogelweide sagt (Lied: Nemt, frouwe, disen kranz . . ., V. 37): (ich) . . . was in troume rîche u. dgl. — Die andere Darstellungsart erkennen wir, wenn z. B. Kriemhilde (Nibelungen, Str. 13) träumt, „wie si züge (Konjunktiv!) einen valken“ oder (Str. 921): „wie iuch zwei . . . swîn jageten . . . (vgl. Str. 1509) oder wiederum Walther (Dô der sumer komen was, V. 19): wie mir dienten elliu lant u. s. f. Diese Art ist recht plastisch ausgestaltet bei Homer, Il. II 6 ff., wo ein zu Zeus' Dienst bereites Wesen, ein Traumgeist, am Lager des Agamemnon (V. 20) die Gestalt des Nestor annimmt und jenem somit eine Erscheinung vortäuscht, oder Od. IV, 796 ff., wo eine solche Gestalt von Athene erst geschaffen und der schlafenden Penelope geschickt wird. Man träumt hiernach nicht, dass etwas ist, sondern nur, wie wenn etwas wäre. So ist der Ausdruck auch in Dan. 7, 4—6 beschaffen. So auch in V. 13, nach der Septuaginta sogar zweimal (S. 72). Wo die Traumerscheinung recht genau bezeichnet werden soll, wird auch die genauere, also die subjektivistische Art der Traumerzählung gewählt. Man begreift also nicht, weshalb in dem k^e similitudinis hier eine besondere Schwierigkeit oder ein Geheimnis stecken sollte.

8. (Zu S. 82). Die Lesart von 7, 1, Ende, und 7, 2 Anfang ist allerdings nicht ohne weiteres sicher. Die Masora bietet: „Alsdann schrieb er den Traum; Haupt(sache) von Worten sprach er (dabei). Daniel hub an und sagte . . .“ Das hier gesperrt Gedruckte hat Theodotion nicht. Aber das kann nicht beweisen, dass es nur Glosse sei, wie jetzt Marti, entgegen seiner früheren Auffassung der Stelle, meint (Kautzschs Übers. ³II, S. 435). Denn die Septuaginta, die wir als die ältere griechische Übersetzung hören müssen, las dasjenige, was den Worten: „Haupt von Worten“ entspricht. Ja sie las noch etwas mehr, sonst hätte sie nicht geschrieben: εἰς κεφάλαια u. s. f. Darum stimme ich G. Jahn (B. Daniel, S. 66) zu, der dieses εἰς aus einem hebräischen l^e erklärt. Denn der Ansicht Jahns, dass der aramäische Text des Daniel eine Übersetzung aus dem Hebräischen darstellt, ist doch kaum zu widersprechen. So hätten die aramäische Masora und die Vulgata dem Sinne nach, die Septuaginta dem Wortlaut nach richtig übersetzt. Man hat also wohl bei der Erklärung Martis (B. Dan., Handkomm., S. 48 f.

— siehe dort namentlich auch die sprachlichen Belege) zu bleiben. — Sollte übrigens Pseudodaniel auch nicht so ausdrücklich darum gebeten haben, wir müssten es ihm doch zugute halten, wenn er Traum und Deutung nicht mit entbehrlichem Detail belastet. Man erinnere sich des Zwecks eines solchen Orakels (s. Anm. 1, S. 160 f.).

8. (Zu S. 87). **Die Gunkel-Boussetsche „Tradition."**

Aus dem Aufsatz Br. Bäntschs über „Prophetie und Weissagung" (Zeitschr. f. wissensch. Th. 1908, S. 457 ff.) kann man zu einem Teil ersehen, wovon die panbabylonistische oder mythologistische Methode ausgeht und wohin sie führt. Dort wird (S. 476) nicht bloss der Knabe mit Namen Immanuel aus Jes. 7 als „Repräsentant der erwarteten Heilszeit" angesprochen (trotz V. 17—25), sondern auch dessen Mutter als „Jungfrau", und zwar als eine mythische, oder als „die Gebärerin" schlechtweg bezeichnet. D. h. es wird vorausgesetzt, dass es eine derartige Gestalt mit dieser besonderen Eigenschaft und womöglich auch diesem Namen in dem Vorstellungskreis des alten Orients gegeben habe und sich auch im israelitischen, sogar altisraelitischen wiederfinden lasse. Nach dieser gesamten Auffassung würden die Propheten nicht als Dichter immer wieder von neuem aus dem sie umgebenden Leben und als Prediger aus dem Glauben ihrer Väter schöpfen, vielmehr läge schon den älteren unter ihnen ein „eschatologisches Schema", wie es Bäntsch selbst ganz ehrlich genannt hat, vor, das nur bei den jüngeren „oft viel deutlicher bemerkbar" wäre (ebd. S. 482). Es ist nur ein kleiner Schritt zu machen, und es wird selbst das einfachste Bild wie Mich. 4, 9. 10 nicht mehr aus dem Bedürfnis des Dichters nach einem Vergleich aus dem Leben erklärt werden, sondern aus dem überkommenen „Schema".

„Alles reckt und streckt sich nach Persönlichkeit. Kein anderes Wort löst so viel innerliches Entgegenjubeln aus wie dies . . . Diese gleiche Zeit hat aber eine Lust, im Altertum möglichst viele Persönlichkeiten in nichts aufzulösen. Sie erklärt ihre Namen und Geschichten" — wir müssen hinzusetzen: auch ihre Geisteserzeugnisse — „aus mythologischen Dichtungen und fühlt sich scheinbar erlöst, wenn es ihr gelungen ist, wieder um eine der grossen Persönlichkeiten ärmer geworden zu sein." So klagt G. Traub (Einführung zu R. J. Campbell, die neue

Theologie, übers. von Ferguson 1910. Vorr.), und er hat volles Recht dazu, wenn er nicht bloss an Jesus von Nazareth, dem zuliebe eben so manche greifbare Persönlichkeit entleert worden ist, und an „Namen und Geschichten," die jetzt der Theologie wieder besonders am Herzen liegen, denken will, vielmehr unseren Zusatz annimmt, weil Geisteserzeugnisse wichtiger sind als Namen und Geschichten.

Ausserdem aber, dass diese „Tradition" und dieses „Schema" der Scheu vor kraftvoller literarischer Persönlichkeit zu Willen ist, leistet sie einem Teil der modernen Theologie noch einen nicht unwillkommenen Dienst. Sie ist nämlich nach Gressmann (a. a. O. S. 334 ff.) und — nach dessen Vorgang — Bousset Die Rel. des Judent.[2] S. 306) besonders auch in Tätigkeit getreten, als in einer gewissen späteren Zeit (von jüdischen und christlichen Schriftstellern) Dan. 7 ausgelegt werden sollte. Wenn da andere Gedanken, als sie unmittelbar in dieser Stelle (namentlich V. 13) liegen, auftraten und an sie herangebracht wurden, so sollen das keineswegs neue, sondern sehr alte sein. Es wäre also, ganz wie nach der Auffasung der alten Orthodoxie, nichts Neues auch auf diesem Gebiet der Religion erzeugt, sondern nur längst Vorhandenes und Geoffenbartes wiederum gesagt worden.

So kann denn Bousset (a. a. O.) erklären: Die „wichtige und einflussreiche Idee" des präexistenten Messias „kann nicht aus Missverständnis einer Bibelstelle" (Dan. 7, 13) entstanden sein. Er versteht dies in dem Sinne, dass die Messiasgläubigen, insbesondere die Christen, unmöglich selbständige und nur ihnen eigentümliche Auslegung an diesem Text geübt hätten. Wir werden hiernach bald auch darauf verzichten müssen, eine solche christliche Allegorese wie Gal. 4, 21 ff. oder 1. Kor. 9, 9 u. a. als geistiges Eigentum des Christentums anzusehen — von Paulus ganz zu geschweigen. Schriftwerke wie der Barnabasbrief, die seither als Ausfluss eigenartiger christlicher Bibelerklärung gegolten haben, werden dann Ablagerungen einer sehr geheimen Tradition. Man wird ziemlich viel zu tun bekommen, bis man all jenen Stoff in dieses Fach umgeräumt haben wird. Aber es wird geschehen. Solche Ausführungen über die Wirkungen christlichen Geistes, wie sie sich z. B. bei H. Weinel (Die Wirkungen des Geistes u. s. f., 1899, S. 190 ff. 193. 105. 107, namentlich Anm. 3) finden, werden diese Theologen ja nicht zu beachten für nötig finden.

Freilich gehört nicht viel Aufwand kritischen Geistes dazu, um eine solche Arbeit als ganz überflüssig und Boussets und Gressmanns Trugschlüsse als solche zu erkennen. Bousset hat natürlich damit ganz recht, dass die Idee eines himmlischen, präexistenten Messias nicht aus Missverständnis einer Bibelstelle entstanden sei, weil es selbstverständlich ist. Aber darum konnte doch diese Idee durch Auslegung in die oder jene Stelle eingetragen werden z. B. aus dem von Weinel a. a. O., S. 107, Anm. 3 ganz treffend bezeichneten Grund der Notwehr der Christen gegen jüdische und nüchtern wörtliche oder sachliche Schrifterklärung (vgl. auch K. Weidel, Einfluss des Weissagungsbeweises, Theol. St. u. Kr. 1910, S. 163 ff.). Auch in solche Stellen, deren Verfasser nie entfernt daran denken konnten, dass von ihren Erzeugnissen je ein derartiger Gebrauch gemacht werde. Es gibt ein Lesen und eine Auslegung von Schriften — W. Raabe charakterisiert sie in seinem „Hungerpastor“, 1. Kap. S. 9, nach dem Leben —, die sich nicht auf genaue Erkenntnis des Textes stützt, etwas anderes herausliest, als er enthält, und doch nicht bloss als Missverständnis gestempelt werden darf. Denn ihr volles Wesen ist mit diesem rein negativen Ausdruck nicht bezeichnet, der nur an die wörtliche Bedeutung der Grundstelle denken lässt, nicht an alle die mancherlei Kräfte, die im Leser die verschiedensten Gedanken bewirkten und unter bebender Freude in einem bestimmten Text als alte gute Bekannte wiederfinden liessen. Die Präexistenz des Messias brauchte mit Dan. 7, 13 ursprünglich in gar keiner Beziehung zu stehen und konnte doch später in eine solche gebracht werden. Bousset behauptet freilich, dass eine solche Verwandtschaft schon ursprünglich vorhanden gewesen sei. Er meint nämlich, die Menschengestalt in Dan. 7, 13, der er (wie Gressmann auch) mit Recht ihre symbolische Bedeutung lässt, müsse ausserhalb des A. T.s geschaffen und ausgebildet worden sein. Er findet in Dan. 7. 13 ein Symbol und findet es andererseits wieder nicht. Dieser Zwiespalt rührt davon her, dass er von der persönlichen oder individualen Auslegung dieser Stelle nicht loskommt, ohne doch etwas in ihrem Zusammenhang zu finden, was an diese Auslegung bände. Der Grund, weshalb er sich hiervon nicht trennen kann, liegt in der Voraussetzung, dass im Buch Henoch, im 4. Esra und noch sonst eine besondere „uralte“ „Tradition“ über den „Menschensohn“ (nach Bousset = Messias) oder

„ein zusammenhängendes Bild einer mythischen Messiasgestalt“ (S. 301) vorliege. Es ist für ihn eine ausgemachte Sache, dass der Messiasglaube um Hunderte oder Tausende von Jahren älter sei, als er in der Geschichte und Literatur nachweisbar ist. Abgesehen von gewissen literarkritischen Voraussetzungen stützt sich also die Annahme einer solchen Tradition auf — die Annahme einer Tradition.

Boussets Satz wie seine gesamte Auffassung ist in die mehr populären Zwecken dienende „Neutestamentl. Zeitgeschichte“ von W. Stärk (II. S. 102; Samml. Göschen) übergegangen, wo sie womöglich noch apodiktischere Form, aber keinerlei Zuschuss an Beweiskraft erhalten hat.

Wie der durchgängige Mangel hieran bei dieser These ersetzt wird, dafür ist wiederum Gressmann ein leuchtendes Beispiel. Er setzt voraus, dass dem Daniel wie anderen Schriften ein „Menschensohn“ mit der aramäischen Bezeichnung bar anâschâ vorschwebe. So sagt er (a. a. O. S. 337): „Der dort (Dan. 7,13) begegnende bar anâschâ soll nicht der Messias . . . sein“, und (S. 340): „Das Fliegen des bar'nâschâ mit den Wolken . . . . wird nicht erklärt.“ So wieder S. 341. S. 348: „Nicht Israel ist als bar nâschâ, sondern der bar nâschâ ist als Israel gedeutet.“ So verfährt er durchweg in § 33, wo er von der Danielischen Gestalt redet, wie das ja schon E. König (Neue Kirchl. Z. 1905, S. 909, Anm. 5) gerügt hat. Erst in § 35, wo er über „den Menschen im Henochbuche“ spricht, und erst, nachdem er in § 34 schon über „den Menschen im 4. Esra“ sich verbreitet hat, holt er nach zu sagen: „Für Daniel lässt sich diese klare Benennung zwar nicht belegen“ (S. 355). Eine solche „Methode„ ist geradezu — exorbitant. Man kann sich für Gressmann freuen, dass er stets mildere Beurteiler finden wird als A. Drews. Wessen würde diesen die Theologie beschuldigen, wenn er seine Leser nur in halbwegs ähnlicher Weise irreführte!

Es sollte nachgerade nicht mehr zu schwer sein, den Charakter dieser ganzen Hypothese zu durchschauen. Eine wunderbare Eigenschaft nämlich, die diese „Tradition“ besitzt und die ihr auch Bäntsch zuschreibt (s. o.), sollte einigermassen zu denken geben. Sie besteht darin, dass die Tradition, „aus je jüngerer Zeit sie erhalten ist, um so reiner uns entgegentritt: bei Daniel ist der Mythos treuer und vollständiger über-

liefert als bei den Propheten, in der Ap. Joh. treuer und vollständiger als bei Daniel" (Gunkel, Schöpf. u. Ch. S. 397). Mit Recht nennt das Gunkel ein „merkwürdiges Schauspiel." Ebenso merkwürdig dürfte es sein, dass hier Gunkel nicht auf ein bekanntes Zitat aus Göthe verfiel. Aber das Wunder ist auch hier des Glaubens liebstes Kind.

9. (Zu S. 97). Ganz dasselbe wie gegen Reitzensteins Andeutungen im „Poimandres" ist auch gegen seine Ausführungen in „Hellenist. Mysterienreligionen" 1910 (S. 172—175) über den „zweiten Menschen" festzuhalten. Die Stelle 1. Kor. 15, 45 ff. hat keinen Sinn ohne die Unterscheidung zwischen dem ersten und dem zweiten Menschen. Paulus unterscheidet bloss zwischen Adam und Christus, dem physischen (oder „psychischen") und dem pneumatischen Menschen. Darum sagt er auch ὁ πρῶτος und ὁ ἔσχατος. Reitzenstein selber erklärt ja, der Superlativ bei zwei Personen könne stehen, „aber dann muss die zeitliche oder inhaltliche Abfolge notwendig betont sein; nur wenn auf ihr besonderes Gewicht liegt, ist der superlativische Ausdruck psychologisch begreiflich" (statt ὁ πρότερος, Kompar.; S. 172 f.). Daraus folgt eben für den Exegeten, dass von einem ἄνθρωπος gar keine Rede ist. Dasselbe wie aus dem sprachlichen Befund folgt aus der tatsächlichen Unterscheidung zweier Grössen, die hier vorgenommen ist. — R. meint, es müsse deshalb dem Paulus eine besondere Idee eines solchen (hellenistischen) ἄνθρωπος vorgeschwebt haben, weil sein Gedankengang nicht ausgehen könne von LXX zu Gen. 2, 7 (S. 173), weil ja dort gerade die ψυχή des Paulus als das von Gott gespendete πνεῦμα ζωῆς bezeichnet werde. Aber die Benützung des A. T.s durch Paulus darf man sich nicht als eine derart genaue, sorgfältige, insbesondere den ganzen Zusammenhang erwägende vorstellen, wie R. vorauszusetzen scheint. 1. Korr. 9, 9 kümmert sich Paulus nicht darum, in welche Umgebung Deut. 25, 4 gehört, auch nicht darum, dass es sonst nicht christliche oder jüdische Ansicht ist, dass Gott sich nicht um die Tiere kümmere. Der theologische Zweck und das Mittel dazu, die allegorische Auslegung (die trotz Ph. Bachmann z. d. St., Komm. S. 323 hier vorliegt), verursachen notwendig dieses Übersehen. Man beachte nur, wie auch in 1. Kor. 11, 7 Paulus in einer für uns auffallenden Weise eine Bibelstelle zum

Teil ignoriert, zum andern Teil für seine Lehre ausbeutet. Paulus verschweigt dort, dass nach Gen. 1,26 Mann und Weib nach Gottes Bild geschaffen seien, und erklärt, nur der Mann sei Gottes Abbild, das Weib Abbild des Mannes. Man beachte ferner, dass in 2. Kor. 3,7. 13. 14 die Hülle des Mose verschieden und in V. 7 und 13 gar in entgegengesetzter Weise ausgedeutet wird. — Lässt man den Text, wie er überliefert ist, sprechen, so findet man für ihn keinen anderen Ursprung als in Gen. 2,7. R. meint allerdings den Text ändern zu müssen, nämlich in: ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ πνεῦμα ζωοποιοῦν (statt εἰς πν. ζ.), weil ja sonst dieser Satz noch als Teil des Zitats aus der Genesis dastehe und dies Paulus unmöglich so gemeint und gewollt haben könne. Dann entbehrt allerdings der Satz der Anlehnung an das Vorhergehende, dann muss vielleicht eine besondere Lehre vom Gott Ἄνθρωπος zu Hilfe gerufen werden. Aber der Textänderung R.s fehlt die nötige Grundlage. Die Worte können wohl so stehen bleiben, wie sie einhellig überliefert sind. Paulus hat sie, ganz im Einklang mit seinem recht freien Verhalten zum alttestamentlichen Wortlaut, der zitierten Bibelstelle nachgebildet.

Was Bousset über die Verwandtschaft des neutestamentlichen „Menschensohns" mit den hellenistischen Spekulationen und orientalischen Mythen schliesslich zu sagen weiss, ist folgendes. In den drei Synoptikern ist „allerdings die Gestalt des Menschen eine reine Hieroglyphe geworden," die, unverstanden oder umgedeutet, mit neuem Gehalt erfüllt, zunächst einfach weitergegeben wird (Rel. d. Judent. ^{2}, S. 197). Schärfer konnte gerade von B. die gründliche Verschiedenheit der beiden Sachen nicht ausgedrückt werden. In Ermangelung jedes heidnisch-mythologischen Zuges im N. T. fährt er dann, halb hoffend, halb verzweifelnd, fort: „Doch zeigt sich in der Art, wie das vierte Evangelium die Figur des Menschensohns behandelt, vielleicht noch irgendwie die Spur eines Verständnisses von der Bedeutung der ursprünglichen Gestalt."

Wenn man namentlich B.s „Zusammenfassung" (a. a. O. S. 215—219) und die „Schlussbemerkung" (S. 220) dazu gelesen hat, so verwundert man sich, wie derselbe B. (Theol. L. Z. 1910, Sp. 812) von seinen und Reitzensteins „umfangreichen Forschungen" über unseren Gegenstand in dem Sinn sprechen kann, als ob es sich um ganz gesicherte Ergebnisse handle.

Bezüglich der babylonischen Mythen darf man sich wohl, ehe man sie gar zu vertrauensvoll zur Vergleichung und Erklärung herbeizieht, von H. Zimmern (z. B.: Zum Streit um die Christusmythe 1910, S. 59f.) sagen lassen, dass die Assyriologen in den wichtigsten religionsgeschichtlichen Fragen ihres eigenen Gebietes noch nicht genug Klarheit und Übereinstimmung gewonnen haben. — Ein goldenes Wort spricht auch — Gressmann: „Ehe die Panbabylonisten daran gehen,... die „ganze" Welt in den Kreis ihrer Betrachtungen zu ziehen, sollten sie erst einmal ihre Hypothesen an babylonischen Texten zu beweisen suchen" (Theol. L. Z. 1011, Sp. 38). Leider meint G. bloss solche Panbabylonisten wie Stucken und A. Jeremias und scheint von Gunkel und sich selber als Mitschuldigen nichts wissen zu wollen.

10. (α) Zu S. 98. Auf was für Schnickschnack würde man in der Wissenschaft geraten, wenn man aus jedem Gleichklang irgendwelcher Bezeichnungen auf innigste Verwandtschaft der Sachen schliessen wollte! — Die durch A. Drews (Christusmythe, 2. Aufl. 1910, S. 103) wieder zu Ehren gekommene Zusammenstellung von Agnus Dei und Agni deus ist übrigens im Vergleich zu der von „des Menschen Sohn" und den Anthroposlehren geradezu bestechend, nicht bloss, weil bei jener Parallele kein Jota fehlt — ganz wie bei der Permutation von Gras in Sarg oder Sandalenmacher in Salamanderchen (welch dankbares Feld für tiefer angelegte Gemüter!) —, sondern weil zwei so merkwürdig auf verschiedene Dinge treffende Bezeichnungen zwei so ganz bestimmten Gegenständen zugehören, neben denen der Ausdruck „Mensch" etwas recht Allgemeines, Farbloses darstellt. Man begreift also nicht, wie diejenigen an der scheinbaren Ähnlichkeit der Bezeichnungen „Mensch" oder „Urmensch" und „der Sohn des Menschen" kleben bleiben mögen, die an viel auffallenderen Wortparallelen vorübergehen. Dieselben seien hiermit gebeten uns ihre feinsinnigen „Ergebnisse" über den „Anklang" des zum Eigennamen für den ersten Menschen gewordenen hebräischen Wortes ādām an den griechischen Ἀδάμας, den bekanntlich gewisse Gnostiker wohl beachteten, uns nicht vorzuenthalten: sie sind uns wirklich eine Erklärung dafür nach ihrer Weise schuldig.

(β) Zu S. 116. Die Entstehung dieser Erscheinung dürfte leicht daraus zu erklären sein, dass man sich gewöhnte beispielsweise πόλις ἁγία (= die heilige Stadt) und ἡ πόλις ἡ ἁγία neben einander zu gebrauchen. Diese doppelte Anwendung des Artikels beim attributiven Adjektiv übertrug sich auf die Genetivverbindung.

10a. (Zu S. 122.) Es soll keineswegs bestritten werden, dass der Gedanke: Der Mensch ist nicht um des Sabbats willen, sondern der Sabbat um des Menschen willen da, ein christlicher oder etwa auch aufgeklärt jüdischer sein könne, obwohl er von Lukas und Matthäus unterdrückt wird. Nur dass Markus seinen Christus den verwegenen Satz aussprechen lassen konnte: Der Mensch — ganz im allgemeinen —, also = die Menschheit — ist Herr des Sabbats, muss als unmöglich gelten. Der Satz Mark. 2, 28 wäre den beiden anderen Synoptikern (Matth. 12, 8. Luk. 6, 5) gar nicht in die Feder geflossen, wenn er diesen Sinn gehabt hätte: dies verraten sie zu deutlich, indem sie Mark. 2, 27 weglassen.

11. (Zu S. 132.) Spitta will (Beitr. z. Erkl. d. Synopt., Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. 1904, S. 323 ff.) die Stelle Mark. 1, 13 aus Test. XII. patr. Napht. 8 u. Issach. 7 ableiten. In diesen beiden Stellen wären allerdings der Teufel, der vor den Gläubigen flieht, die (als die bösen sittlichen Mächte gedeuteten) Tiere und endlich die schützenden Engel bei einander, wenn in der erstgenannten Stelle die Lesart nicht zweifelhaft wäre: denn in einer wichtigen Handschrift fehlen die Engel. Es ist also kein Grund vorhanden, zu behaupten, die Ähnlichkeit der Versuchungsgeschichte bei Markus und bei Matthäus sei so gross, dass an einer Beziehung dieser beiden Synoptiker zu jenen Stellen des Pseudepigraphen nicht zu zweifeln sei. Diese Ansicht ist aber auch schon darum sehr angreifbar, weil ja über Entstehungszeit und Charakter der gesamten „Zwölf Testamente“ und ihrer einzelnen Teile noch gar zu wenig ausgemacht ist. Solange noch Verfechter des jüdischen Ursprungs ihres Grundstocks erklären müssen: „So wie sie uns vorliegen, sind die Testamente zweifellos das Werk eines Christen“ (Schnapp, Übers. der Testamente bei Kautzsch, Pseudepigraphen, S. 459), und ferner zugeben, dass erst nach Erledigung einiger recht wichtiger Vor-

fragen „vielleicht Genaueres“ festgestellt werden könne, „in welchem Zeitraum des 1. (oder 2.?) nachchristlichen Jahrhunderts die jüdische Grundschrift entstanden ist“ (ebd. S. 450), kann Spittas Hinweis keine Folge gegeben werden. Hiermit sind auch seine Schlussfolgerungen, mit denen der Widerspruch gegen die Markushypothese gestützt werden soll, hinfällig. — Dagegen sind Beziehungen von Mark. 1, 13 auch auf Ex. 34, 28, 1. Kön. 19, 8, Deut. 8, 2, auf die Spitta (Steine und Tiere in der Versuchungsgeschichte. Z. f. neut. W. 1907, S. 67) verweist, nicht abzulehnen. Sie schliessen aber die auf Dan. 7 nicht aus. Ob Markus noch an Hiob 5, 22 f. gedacht habe, kann dahingestellt bleiben.

12. (Zu S. 132.) Ein vortreffliches Beispiel für die versteckte Art des Markus bei der Bezugnahme auf alttestamentliche Stellen ist der Jüngling aus der Szene in Gethsemane, der in nacktem Zustand vor den Häschern flieht (14, 51 f.). Sie ist eine „Erfüllung“ der Weissagung von Am. 2, 16. Gegen diese Erkenntnis Th. Keims, Gesch. Jesu, dritte Bearbeitung, 2. Aufl. 1872, S. 311) kommt W. Brandt (Die evangel. Gesch., S. 27 f.) mit seinen Gegengründen nicht auf. Zu diesen gehört, dass Markus die Stelle aus Amos hätte nennen müssen. Markus verschweigt aber ausser in 1, 2. 12, 26 und 36 die Ursprungsstellen seiner Bibelzitate; er verschweigt insbesondere auch die Beziehung einer vermeintlichen Erfüllung auf die zugehörige Weissagung. Dass in Am. 2, 16 steht: „an jenem Tag,“ während die Gefangennahme Jesu doch bei Nacht erfolgt, hätte Brandt nicht einwenden sollen. Ebensowenig verschlägt es, dass in Mark. 14, 51 f. der Jüngling „flieht“, während es in der Septuaginta zu Am. 2, 16 heisst: διώξεται. Denn das Passiv von διώκω und das Aktiv von φεύγω sind gleichbedeutend. Markus hat eben das hebräische Original ganz richtig wiedergegeben. — Die Eigentümlichkeit des Markus im Verhalten zur alttestamentlichen Weissagung bleibt das einzige Mittel zur Erklärung dafür, dass dieser „echte Zug ältester evangelischer Überlieferung“ — die Theologie sieht dahinter meist einen Vorgang von krassester Wirklichkeit — allein bei ihm steht. Die anderen Synoptiker wussten damit wie mit so manchem, was Markus bot, nichts anzufangen. Da sie dieses Element nicht weiterbilden wollten, liessen sie es ausfallen.

13. (Zu S. 135.) Man erinnere sich nochmals der auf S. 106 angezogenen Worte Jülichers. — Bezüglich der Stelle Matth. 16, 13—16 ist natürlich denjenigen Recht zu geben, welche weder in V. 13 und 16 noch in V. 13 und 16 eine leere Tautologie annehmen. Diese Stelle ist vielmehr eine der lehrreichsten, wo es sich um unsere Frage handelt: sie will behaupten, dass „der S. d. M.“ 1. = Jesus (Christus), der in V. 15 sich mit με bezeichnet, und sonst niemand; 2. = Christus, Sohn Gottes. — Interessante Belege für die altkirchliche (mittelalterliche) Auslegung des Ausdrucks s. noch bei E. Nestle, Der Sohn der Maid, Zeitschr. f. neutest. Wissensch. 1908, S. 250—52.

Nachtrag. Eine namentliche Auseinandersetzung mit jeder Schrift, die sich zu unserer Frage äussert, war mir schon aus äusseren Gründen unmöglich. Es könnte aber scheinen, als wäre die mit Alb. Schweitzer (Das Abendmahl u. s. f. 2. Heft: Messianitäts- und Leidensgeheimnis 1901, bes. S. 66—71) durchaus nötig gewesen. Aber 1. sein Aufbau fällt mit der Voraussetzung, dass Jesus Dan. 7 vor sich hatte. „Historisch sind alle Stellen“ (nämlich im N. T. mit „Menschensohn“), wo der Danielisch-eschatologische Charakter des Ausdrucks wirksam ist, unhistorisch alle diejenigen, wo dies nicht der Fall ist“ (S. 71). Wenn die wichtige Danielische Grundstelle auf Jesus nicht wirken konnte, so sind also auch jene Stellen nicht „historisch.“ Unter die Mythologisten scheint Schw. nicht gehen zu wollen. 2. Seine Ansicht über Mark. 2, 10. 27, die er mit anderen teilt, ist oben (S. 121 ff.) bestritten. 3. Schw. ist so wenig wie andere berechtigt bloss von einer begrenzten Anzahl von Stellen im Markus auszugehen, um den Ausdruck zu erklären und dessen bloss futurische Bedeutung — im Gegensatz gegen den evangelistischen Gebrauch (Mark. 2, 10. 27) — zu behaupten. — Den „literarischen Prozess“, den Schw. an einer Anzahl der einschlägigen Stellen anerkennen will (a. a. O. S. 69), muss er in allen finden. Nur wird er es dahingestellt lassen müssen, inwieweit dieser Prozess in Bezug auf den Beginn der evangelistischen Literatur als „sekundär“ bezeichnet werden muss. Für das Bestehen einer „sekundären Schicht des Matthäus,“ in der der „Menschensohn“ ohne futurische Bedeutung auftrete, findet sich kein Beweis. — Für die Art und Weise, wie man jetzt das „Messiasbewusstsein“ Jesu und damit auch unsere Bezeichnung historisch zu verankern

sucht, ist es bezeichnend, wenn W. Schultz (Das Messiasbew. J. Prot. Monatsh. 1906, S. 435) sich auf „das weite, beinahe dürfte man sagen, wilde und nicht vermessbare Reich der jüdischen Eschatologie" stellen will. Ja, die Religionsgeschichte ist noch für viele „das Reich der unbegrenzten Möglichkeiten," wie Reitzenstein (Werden und Wesen der Humanität u. s. f. S. 31) richtig gesagt hat.

* * *

Während des Drucks dieser Schrift wurde mir bekannt: Michel d'Herbigny, La date de l'Épître de Barnabé (Recherches de Science religieuse, 1910, p. 417—443; 540—566, nos 5 et 6). Der Verf. verlegt die Abfassung des Barnabas in die Zeit des Vespasian. Er erkennt in den 11 Königsregierungen von 4, 4 f. die der römischen Herrscher von Cäsar bis Vespasian. Seine Beweisführung hierfür, insbesondere dass Antonius als zweiter Alleinherrscher zu zählen sei, ist weit eingehender als die meinige (im „Dan. d. R."), gemäss der besonderen Aufgabe, die d'Herbigny sich gestellt hat. Diese Ausführungen sind um so wertvoller, als sie ohne Kenntnis der Arbeit de Lagardes und der meinigen entstanden sind. Ihr Hauptziel ist freilich nicht erreicht: Pseudobarnabas gehört (trotz a. O. p. 558 ff.) nicht ins erste Jahrhundert; 4, 4 f. bestimmt nur den Termin, von dem an (spätestens) das (spirituelle) Gottesreich währt.

* * *

W. B. Stevenson (Glasgow) weiß zu meiner Freude ebenfalls (Rezension zum „D. d. R." in Review of Theology and Philosophy, Vol. VI, no. 8, Febr. 1911. p. 460—62), dass die vorliegende Schrift nicht ganz überflüssig ist. Was nach ihm jetzt Aufgabe der „neutestamentlichen Historiker" wäre, habe ich selbst unternommen.

Verzeichnis der einschlägigen sekundären Literatur

(mit Ausnahme der im „Daniel der Römerzeit," Leipz. Verl. v. Heinsius Nachf. 1908, S. 89 f. erwähnten Schriften).

Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit. 2. Aufl. Strassburg 1892. — 3. Aufl. ebd. 1903.

— Die neuesten Forschungen über den Menschensohn, Theol. Rundschau 1900. S. 201—255.

— Rezension zu Wendt, Johannesevang., Theol. Lit. Z. 1091. Sp. 445—450.

Bauer, Bruno, Kritik der evangelischen Geschichte. 2. Aufl. Leipzig 1846.

Beer, Übersetzung des B. Henoch bei Kautzsch, Pseudepigraphen des A. T.s, Tübingen u. s. f. 1900. S. 217—310.

— Pseudepigraphen des A. T.s, Herzogs Realenzyklopädie. 3. Aufl. Leipzig 1905. XVI. S. 229—265.

Bertholet, Apokryphen u. Pseudepigraphen (A. T.s) in „Literaturen des Ostens". VII, 1. Leipzig. 1906.

— Rezension zum „Daniel der Römerzeit," Deutsche Lit.Z. 1910. Sp. 2062—2064.

— „Antwort" auf meine „Entgegnung", ebd. Sp. 2523—2525.

Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentl. Zeitalter. 2. Aufl. Berlin 1906.

— Sibyllen und Sibyllin. Bücher in Herzogs Realenzyklopädie. 3. Aufl. 1906. XVIII. S. 265—280.

— Die Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen 1907.

Brückner, M., Die Petruserzählungen im Markusevangelium. Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. 1907. S. 48 ff.

Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgesch. 2. Aufl. Freiburg-Leipzig. 1897.

Clemen, Religionsgeschichtl. Erklärung des N. T.s. Giessen 1909.

Dalman, Die Worte Jesu u. s. f. I. Bd.: Einleitung und wichtige Begriffe nebst Anhang u. s. f. Leipzig. 1898.

Dillmann, Noch einige Bemerkungen z. B. Henoch. Zeitschr. der D. M. G. 1861. S. 126—131.

Eerdmans, Uit de literatuur over het Oude Testament. Theol. Tijdschr. 1909. bl. 284.

Feine, Theologie des N. T.s. Leipzig 1910.

Fiebig, Der Menschensohn u. s. f. Tübingen und Leipzig 1901.

— Der „Menschensohn“ als Geheimname. Prot. Monatsh. 1902. S. 431—437.

— Der „Menschensohn“ und Wellhausen, ebd. 1904. S. 12—26.

Geffcken, Komposition u. Entstehungszeit der Oracula Sibyllina. Leipzig 1902.

Grill, Untersuchungen über die Entstehung des 4. Evangeliums, 1. Teil. — Tübingen und Leipzig 1902.

Gunkel, Übersetzung des 4. Esra bei Kautzsch, Pseudepigraphen des A. T.s, S. 331—401.

— Zum religionsgeschichtl. Verständnis des N. T.s, Göttingen 1903.

Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur bis Eusebius. 2. Teil: Die Chronologie der altchristl. Lit. u. s. f. I. Band. Leipzig. 1897.

Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen. Tübingen u. Leipzig. 1904.

Hertlein, Das 12. Kapitel der Apokalypse des Johannes. Neue Kirchl. Zeitschr. 1910. S. 242 ff.

— Entgegnung gegen Bertholets Rezension, Deutsche Lit. Z. 1910. Sp. 2520 - 2523.

Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Jena. 1857.

— Der Menschensohn-Messias. Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1892. S. 445—464.

Hofmann, Der Schriftbeweis. Nördlingen II. 1853. 1855.

Holtzmann, H. J., Das messianische Bewusstsein Jesu. Ein Beitrag u. s. f. Tübingen. 1907.

— Rezension zum „Dan. d. Römerzeit“. Prot. Monatsh. 1908. S. 488—489.

Jacobsen, Die Johannesapokalypse und die kanonischen Evangelien. Prot. Kirchenzeitung. 1886. S. 563—568.

Jeremias, Babylonisches im N. T. Leipzig. 1905.

— Das A. T. im Licht des alten Orients. 2. Aufl. Leipzig. 1906.

Jülicher, Einleitung in das N. T. 3. u. 4. Aufl. Tübingen und Leipzig. 1906.

— Rezension über Fiebig, Menschensohn in Theol. Lit. Z. 1903. Sp. 102.

Kähler, M., Christologie, Schriftlehre, Herzogs Realenzyklopädie. 3. Aufl. IV. S. 38. Z. 35 ff.

Keil, Bibl. Kommentar über den Proph. Daniel. (Bibl. Komm. über das A. T. v. Keil und Delitzsch. III, 5) Leipzig. 1869.

Klöpper, Der Sohn des Menschen in den synopt. Evangelien. Zeitsch. f. w. Th. 1899. S. 161 ff.

König, Einl. in das A. T. (Samml. theol. Handbb. 2. Teil, 1. Abt.) Bonn. 1893.

de Lagarde, Deutsche Schriften, Gesamtausg. letzt. Hand. 2. Abdruck. Göttingen. 1891.

Marti, Das Buch Daniel (in Kautzsch, die heiligen Schriften des A. T.s. 3. Aufl. II. 1910).

Merx, Die vier kanonischen Evangelien. II., 1. Berlin. 1902.

Nestle, E., Jüdisch-aramäische Übersetzungen (der Bibel) H. R. E.³. III. S. 104 ff.

— Der Sohn der Maid, Zeitschr. f. neutest. Wissensch. 1908. S. 250—252.

Nestle, W., Rezension zum „Dan. d. Römerzeit“, Berliner philolog. Wochenschrift. 1910. Sp. 79—81.

Reitzenstein, Poimandres u. s. f. Leipzig. 1904.

— Werden und Wesen der Humanität im Altertum. Rede u. s. f. Strassburg. 1907.

— Die hellenistischen Mysterienreligionen u. s. f. Leipzig und Berlin. 1910.

Schmidt, Artikel: Son of man in Encyclopaedia Biblica. Vol. IV, col. 4705—4740.

Schmiedel, P. W., Der Name Menschensohn und das Messiasbewusstsein Jesu. Prot. Monatsh. 1898. S. 252 ff.

— G. B. Winers Grammatik des neutestamentl. Sprachidioms, in 8. Aufl. II. Teil.

Schultz, H., Alttestamentl. Theologie. 5. Aufl. Göttingen. 1896.

Schultz, W., Das Messiasbewusstsein Jesu. Prot. Monatsh. 1906. S. 424—444.

Schulze, L. Th., Vom Menschensohn u. Logos. Ein Beitrag u. s. f. Gotha. 1867.

Schweitzer, Das Abendmahl u. s. f. 2. Heft: Messianitäts- u. Leidensgeheimnis. Tübingen und Leipzig. 1901.

Smith, Der vorchristliche Jesus u. s. f., mit einem Vorworte von P. W. Schmiedel. Göttingen. 1906.

Spitta, Beiträge zur Erklärung der Synoptiker. Zeitschr. f. neutest. Wissensch. 1904. S. 303—326.
— Steine und Tiere in der Versuchungsgeschichte, ebd. 1907. S. 66—68.
— Die grosse eschatologische Rede Jesu. Theol. Stud. u. Krit. 1909. S. 348—401.
Stärk, Jesu Stellung zum jüd. Messiasbegriff, Prot. Monatsh. 1902. S. 297—309.
— Bemerkungen zum Messianitätsproblem. S. 157—159.
— Neutestamentl. Zeitgeschichte (Sammlung Göschen) Leipzig. 1907.
Völter, Das messianische Bewusstsein Jesu. Strassburg. 1907.
Volkmar, Beiträge zur Erklärung des B. Henoch u. s. f. Z. d. D. M. G. 1860. S. 87 ff.
— Die Evangelien oder Markus und die Synopsis u. s. f. Leipzig. 1870.
Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba. Tübingen-Leipzig. 1903.
— Rezension zu A. Jeremias, das A. T. im Lichte des alten Orients: Theol. L. Z. 1905. Sp. 609—611.
Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmuds und verwandter Schriften. 2. Aufl. Leipzig. 1897.
Weiss, Bernhard, Leben Jesu. 2. Aufl. 1884.
Weiss, Johannes, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Göttingen. 1. Aufl. 1892. 2. Aufl. 1900.
— Das älteste Evangelium. Ein Beitrag u. s. f. Göttingen. 1903.
— Die Schriften des N. T.s. Göttingen. 1906.
— Jesus v. Nazareth, Mythus od. Geschichte? (Theolog. Ferienkurs) Tübingen 1910.
Weizsäcker, Untersuchungen über die evangel. Geschichte. Tübingen. 1864.
Wellhausen, Des Menschen Sohn. Skizzen u. Verarbeiten. VI. 1899. S. 187—215.
— Zur apokalyptischen Literatur, ebd. S. 215—249.
— Das Evangelium Marci, übers. u. erl. Berlin. 1903.
Wrede, Das Messiasgeheimnis der Evangelien u. s. f. Göttingen. 1901.
— Zum Thema „Menschensohn". Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. 1904. S. 359—60.
Zahn, Das Ev. des Matthäus ausgelegt. 2. Aufl. Leipzig. 1905.

Der Zusammenhang zwischen Verstandesentwicklung und Religion.

Von Dr. **Fr. Walther,** Stadtpfarrer in Stuttgart.

132 Seiten. 2 *M.* 1904.

... Bedeutender nach Absicht und Inhalt und anregender für tiefer Denkende ist Stadtpfarrer Walthers Untersuchung über „Verstandesentwicklung und Religion" (Nr. 3). Das zeigt schon der selbständiges Denken (das man bei dem Verfasser schon von früher kennt) mit Glück bekundende Eingang mit seinem eigenartigen Aufweis eines Zwiespaltes in der Weltanschauung der Gegenwart, insofern sich der moderne Mensch einerseits ganz als Herrn der Welt wisse, andererseits aber hinsichtlich der Begründung und Aufrechterhaltung dieses Rechts in verzweiflungsvoller Ratlosigkeit stehe. Strenge „Sachlichkeit" (Objektivität) der Weltauffassung des reifen Alters widerspreche daher jetzt oft einer sentimentalen Verhätschelung des Kindesalters, ebenso wie dem Zurückkehren weiter Kreise zu den populären Gedanken des Christentums, das in der Tat in einem herzlichen Vertrauen zu der weltregierenden Macht sein Wesen habe. Unsere ganze Kulturentwicklung stehe aber in Frage, wenn jener Zwiespalt nicht gelöst werde. Der Verfasser sei nun nach vieljährigem Denken zu dem überraschenden Resultat gekommen (S. 13), daß er reif zur Lösung sei. Die Entscheidung des Jahrhunderte alten Kampfes zwischen Wissen und Glauben bedürfe aber eines gründlichen Umlernens in den hergebrachten Begriffen (vom Denken, Erkennen, Verstand, Religion, Offenbarung), und für eine solche „neue Verstandeslehre" erbietet sich der auch religionsgeschichtlich (vergl. S. 61 f., 69 ff.) wohl unterrichtete schwäbische Denker als freundlichen Führer. Kein Freund stiller Vertiefungsstunden lasse dies vorzügliche Büchlein unbeachtet, gleichviel, wie er sich von vornherein oder nachher zu seinen Ergebnissen stelle! Wahrhaft erbaulich wirkt sein männlich-starkes Vertrauen zur Wahrheit, das in tiefster Freude am Christentum begründet ist und in den abschließenden Teilen des Buches (S. 82 ff.) echt reformatorisch klärende, befreiende und tröstliche Ausblicke eröffnet.

(Wissenschaftl. Beil. der Leipziger Zeitung 1905 Nr. 114.)

Anläßlich der Veröffentlichung eines Aufsatzes des Verfassers, der im Februar 1908 im „Beweis des Glaubens" erschien, äußerte sich der Herausgeber dieser Monatsschrift, Liz. E. Pfennigsdorf-Dessau, in einer Nachschrift ebendort wie folgt:

Die Ausführungen des Verfassers verdienen unseres Erachtens höchste Beachtung. So gewiß es eine persönliche Glaubensgewißheit gibt, die keiner Verstandesbeweise bedarf, so gewiß brauchen wir für die Auseinandersetzung mit dem Geistesleben der Zeit den Nachweis, daß die Verstandesentwicklung der Menschheit mit der Religion, insbesondere mit dem Christentum, wurzelhaft verbunden ist. Ich halte es für ein großes Verdienst des Verfassers, gerade auf diesen Zusammenhang kraftvoll hingewiesen zu haben. Der Überschätzung des Wissens gegenüber der Religion kann kaum besser begegnet werden als durch den Nachweis, daß höchstes Wissen nur in der Religion zu finden ist. Wir empfehlen daher die Schriften des Verfassers zur weiteren Vertiefung in die Frage aufs wärmste.

Amos Comenius als Pansoph. Eine historisch-philosophische Untersuchung von Dr. G. Beisswänger. 1904. VIII und 101 S. 8⁰. Preis M. 1.80.

Der bürgerliche Tag. Untersuchungen über den Beginn des Kalendertags im klassischen Altertum und im christlichen Mittelalter. Von Dr. Gustav Bilfinger. 1888. X und 286 S. 8⁰. Preis brosch. M. 5.—.

Die antiken Stundenangaben. Von demselben. 1888. X und 159 S. 8⁰. Preis brosch. M. 3.—.

Die mittelalterlichen Horen und die modernen Stunden. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte. Von demselben. 1892. X und 279 S. 8⁰. Preis brosch. M. 5.—.

Die Sterntafeln in den ägyptischen Königsgräbern von Bibân el Moluk. Von demselben. 1891. 80 S. 4⁰. Preis M. 2.—.

Die babylonische Doppelstunde. Eine chronologische Untersuchung. Von demselben. 1888. 55 S. 4⁰. Preis M. 1.20.

Parteien und Politiker in Megara und Athen. Studien zur Geschichte Griechenlands im Zeitalter der Tyrannis. Von F. Cauer. 1890. 97 S. 8⁰. Preis M. 2.—.

Die antike Aeneiskritik. Aus den Scholien und anderen Quellen. Von Professor Dr. H. Georgi. 1891. VIII und 570 S. Preis brosch. M. 10.—.